ಶಬ್ದರೇಖೆ

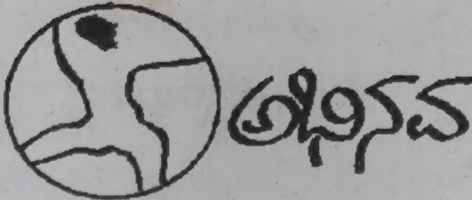
ಕೇಶವ ಶರ್ಮ



ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ - ೫

ಶಬ್ದರೇಖೆ

ಕೇಶವ ಶರ್ಮ. ಕೆ



೨೭೮೧, ೧೩ನೇ ಮುಖ್ಯರಸ್ತೆ, 'ಇ' ವಿಭಾಗ, ರಾಜಾಜಿನಗರ
೨ನೇ ಹಂತ, ಬೆಂಗಳೂರು ೫೬೦ ೦೧೦

Shabdarekhe - A collection of critical articles by K. Keshava sharma. Kannada dept, Kuvepu university, Jnanasahyadri 577541. Published by **Abhinava**, No 2791, 13th main `E' block Rajajinagar II Stage, Bangalore - 560 010.

Published first in 1998 Pages: 128 Price Rs : 50/-

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕ : ನ. ರವಿಕುಮಾರ

ಬೆಲೆ : ಐವತ್ತು ರೂಪಾಯಿಗಳು

ಹಕ್ಕುಗಳು: ಸಬಿತಾ

ಸಲಹೆ ಸಹಕಾರ

ಚಿ. ಶ್ರೀನಿವಾಸರಾಜು
ಡಾ. ಎಚ್. ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್
ಕೆ. ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ
ಮತ್ತು
ಅಭಿನವ ಬಳಗ

ಮುಖಪುಟದ ಕಲಾಕೃತಿ
ಮತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ : ಬಾಬು ಈಶ್ವರಪ್ರಸಾದ್

ಅಕ್ಷರ ಜೋಡಣೆ ಮತ್ತು ಮುದ್ರಣ ನಿರ್ವಹಣೆ
ಧಾರಿಣಿ ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು - ೧೦
ದೂರವಾಣಿ ೩೩೨೭೦೨೯

ರೇಖಾಂತರಂಗ

ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಸಂದರ್ಭವು ಭಯಾನಕವಾದುದು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಆತಂಕಗಳು ಬಂದು ನಮ್ಮ ಮನೆಯ ಬಾಗಿಲನ್ನು ತಟ್ಟುತ್ತಿವೆ. ಅಸ್ಥಿರತೆ, ಭಯದಿಂದ ನಾವು ದಿನನಿತ್ಯ ಬೆಳಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಮನೆಯ ಬಾಗಿಲುಗಳನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರತಿದಿನದ ಸೂರ್ಯೋದಯ ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯಾಸ್ತದ ನಡುವೆ ಎಷ್ಟೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಅಂತರ? ಈ ರೀತಿಯ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಈ ಪುಸ್ತಕವು ಲೇಖನಗಳ ಒಂದು ಕಟ್ಟಾಗಿ ಓದುಗರ ಮುಂದಿದೆ.

ಬರಹಗಾರರು ಈಗ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಆತಂಕವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗೂಂಡಾಗಳಿಗೆ ಹೆದರುವ ಕಾಲವೂ ಬಂದಿದೆ. ಕಳೆದ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನಡುವಿನ ಲೇಖಕರು ಎದುರಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಭಯಾನುಕವಾದವು ನಿಜ. 'ಮಹಾಚೈತ್ರ' 'ಧರ್ಮಕಾರಣ' ಕೃತಿಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯ ವಾಗ್ವಾದವನ್ನು ಎದುರಿಸಿದರೆ, 'ಬಯಲಾಟದ ಬೀಮಣ್ಣ' ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿತು. 'ಲೇಖಕರನ್ನು ಸುಡಬೇಕು, ಸದನಕ್ಕೆ ಕರೆದು ಛೀಮಾರಿ ಹಾಕಬೇಕು' ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ ಕೇಳಿ ನಾವೇ ಜಡ್ಡಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಲುಪಿದ್ದೇವೆ. ಕಿವಿಯ ತಮ್ಮಟೆಯು ಹರಿದು ಹೋಗುವಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೊರಗೆ ಕಿರುಚಾಟಗಳಿವೆ, ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಬೆದರಿಕೆಗಳಿವೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂಬ ಆಕರ್ಷಕ ಪದ ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಯಾಂತ್ರಿಕವಾದ ನಿಘಂಟುವಿನ ಪದವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲದರ ನಡುವೆ ಈ ಪುಸ್ತಕವು ನಿಮ್ಮ ಮುಂದಿದೆ. ಸಾಕಷ್ಟು ಜನ ಲೇಖಕರು ಈ ತರಹದ ಪುಸ್ತಕವು ಹೊರಬರುವಾಗ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ - ಇದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಲೇಖನಗಳ ಹೊಲಿಗೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಮುದ್ರಿಸಿ, ಹೊಲಿದು ಓದುಗರ ಮುಂದಿಡಲು ಖುಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂಡಿಸಿದ ಪ್ರಬಂಧಗಳ ಸಂಕಲಿತ ರೂಪವಿದು. ನನಗಿರುವ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಿಚಾರಸಂಕಿರಣಗಳ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಮಾತನಾಡಿದ್ದೆ; ಮಂಡಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಈಗ ಇವು ಬರಹರೂಪದಲ್ಲಿವೆ. ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಅದು ಲಹರಿಯಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೇಳುಗರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾತನ್ನು ಬಿತ್ತರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಮಾತು ಗಾಳಿಯ ಅಲೆಯಲ್ಲಿ ತೇಲುತ್ತಾ ಕೇಳುಗರನ್ನು ತಟ್ಟುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ತಟ್ಟದೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ರೇಖೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವ ವಿಧಾನ. ಬಿಳಿಯ ಹಾಳೆಗಳ ಮೇಲೆ ಅಕ್ಷರ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಶಬ್ದಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಈ ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ 'ಶಬ್ದರೇಖೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. ಬರವಣಿಗೆಯು ಓದುಗರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ನನಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಓದುಗರಿಗೂ ಇದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ.

ಈ ಶಬ್ದರೇಖೆಯು ಓದುಗರ ಕೈಯಲ್ಲಿರಬಹುದು. ತಪ್ಪಿದಲ್ಲಿ ಯಾರದೋ ಮನೆಯ ಕವಾಟಗಳ ಮೂಲೆಯಲ್ಲೋ, ರದ್ದಿ ಪುಸ್ತಕದ ಅಂಗಡಿಯಲ್ಲೋ, ಫುಟ್‌ಪಾತ್ನಲ್ಲೋ, ಶೂ ಕಳಚಿಡುವ ಜಾಗದಲ್ಲೋ ಬೀಳಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕವು ಪ್ರಕಟವಾಗದ ಮೇಲೆ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜಾಗವೊಂದರಲ್ಲಿ ಇಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಲು ನಾನು ಯಾರು?

ಒಂದು ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆಯುವುದೆಂದರೆ ಜೀವಹಿಂಸೆ. ಅದೊಂದು ಜಡವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ, ಮನಸ್ಸಿನ ಶ್ರಮ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯು ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಎದುರಿಸುವ ದೊಡ್ಡ ಅಂತರದ ಆತಂಕ. ನನಗೆ ಬರೆಯುರುದಕ್ಕೆ, ಮಾತನಾಡುವುದಕ್ಕೆ; ಯೋಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಅನೇಕರಿಗೆ ನಾನು ಋಣಿ.

ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಹೊರತರುವ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿರುವ ಅಭಿನವದ ನ. ರವಿಕುಮಾರ್ ಮತ್ತು ಗೆಳೆಯರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಪ್ರೀತಿಯ ಚಂದ್ರಿಕಾ ಈ ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಡಿಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆದೂ, ಅದನ್ನು ಯಾವ ಓದುಗರ ಕೈಗೂ ಇಡದ ಚಂದ್ರಿಕಾ ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆದುಕೊಟ್ಟಿದಾರೆ ನನ್ನ ಒತ್ತಾಯಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಅವರಿಗೆ -

ನನಗೆ ಅನೇಕ ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕರಿಗೆ,

ಈ ಅಕ್ಷರ ರೇಖೆಗಳನ್ನು ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡ ಕೇಳುಗರಿಗೆ,

ನನಗೆ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ತುಂಬಿದ ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ಆರ್ಕೆ ಕಾಳೆಗೌಡ ನಾಗವಾರ, ಕೆ. ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್, ಎಚ್. ಜೆ. ಎಲ್, ಕೂಡಿಗೆ, ಸಿಎನ್ಆರ್, ವಿವೇಕ ರೈ, ಆರ್. ವಿ, ಅವಧಾನಿ, ಚಂಪಾ, ಚೆನ್ನಿ, ವಿ. ಗ. ನಾಯಕ ಮುಂತಾದ ಹಿರಿಯರಿಗೆ ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಸಂಪಾದಕರಿಗೆ ಮತ್ತು ಮುಖಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಬಾಬು ಈಶ್ವರ ಪ್ರಸಾದ್ ಮತ್ತು ಮುದ್ರಣ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸಿಕೊಟ್ಟವರಿಗೆ,

ಪ್ರೀತಿಯ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ -

ಹಾಗು ನನ್ನ ಯಾವತ್ತೂ ಪ್ರೀತಿಯ ಶ್ರೋತೃಗಳಾದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ

ಹಾಗೆಯೇ ನನ್ನ ಜೀವ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಜತನದಿಂದ ಕಾಪಾಡುತ್ತಿರುವ ಸಬಿತಾ, ನಹುಷ, ನಿಯತಿ ಅವರಿಗೆ

ಓದುವ ನಿಮಗೆ

ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು

ಕೇಶವ ಶರ್ಮ.ಕೆ

ಬಿ. ಆರ್. ಪ್ರಾಜೆಕ್ಟ್

ಅರ್ಪಣೆ

ಹಗಲು - ರಾತ್ರಿಯೆನ್ನದೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು
ಸಂಘಟಿಸುತ್ತಿರುವ
ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ

ಶಬ್ದಶಿಲ್ಪ

ವರ್ತಮಾನದ ವರ್ತುಲದೊಳಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕು ಮಿಡುಕುತಿದೆ. ವಿದ್ಯಮಾನಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತು, ಎದುರಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿ ನಿಲ್ಲುವ ಚೈತನ್ಯ ಇಂದು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಅಂತರಂಗದ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಬಹಿರ್ಮುಖವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುತಃ ನೈತಿಕ ಸ್ಥಿರತೆ, ಬದ್ಧತೆಗಳು ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ ಕನಸುಗಳಾಗಿ ಉಳಿದಿವೆ.

ಒಬ್ಬ ಸೃಜನಶೀಲ ಲೇಖಕನ ಜವಬ್ದಾರಿ ಎಂದು ನಾವೇನನ್ನು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಇಂದು ವಿಮರ್ಶಾಲೋಕಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜಗತ್ತಲ್ಲ. (ಮನೆಯೆಂದರೆ ಒಂದು ಕೋಣೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಅಲ್ಲಿಬದುಕುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ) ಬದುಕಿನ ಸಾಂದ್ರಗುಣಗಳೊಡನೆ ನಡೆಸುವ ಸಂವಾದವೂ ಹೌದು. ಉನ್ಮೀಲಿತ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ಫೋಟಗೊಂಡ ವಿಚಿತ್ರ ಸತ್ಯ ಸ್ವರೂಪ ದರ್ಶನದಿಂದ ಆದ ಆಘಾತದ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಮನಸ್ಸು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸುವ ದಾರಿಗಳು ಹಲವಾರು. ಅವು ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ದಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ.

ಸೃಜನಶೀಲತೆ ತನ್ನ ಮೈಲಿಕ ಎತ್ತರದೊಂದಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಇರುವಿಕೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಭದ್ರತೆ, ನ್ಯಾಯ ಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಅದು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಚಲನೆಗಳು ಹುದುಗಿರುತ್ತದೆ. ಸೃಜನತೆಯ ಈ ತ್ರಾಣವೇ ಕೃತಿಯ ಜೀವಾಳವೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಗತಿಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರ ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ಇದೆ.

ಇಂದು ಸೃಜನಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಾದಷ್ಟು ಕೆಲಸ ವಿಮರ್ಶಾಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳ ಆಕರ್ಷಕ ಸೆಳೆತವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ಮೊನ್ನೆ ಮೊನ್ನೆಯವರೆವಿಗೂ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದರೆ ಈ ಮೋಹಕ ರೂಪದ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಪರಿಪೂರ್ಣ ಆದರ್ಶ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಇಂದು ಅಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ಇದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಜ್ಞಾನ ಧಾರೆಯ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಶರ್ಮರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಇಂತಹದ್ದೊಂದು ಬಹುಮುಖ ಆಯಾಮ ದೊರಕುವುದರಿಂದಲೇ 'ಶಬ್ದರೇಖೆ'ಯಲ್ಲಿ ಸಂಕಲಿತಗೊಂಡಿರುವ ಲೇಖನಗಳು ಮಹತ್ವ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಇಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಶರ್ಮರ ವಿಮರ್ಶಾಲೇಖನಗಳು ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದೊಂದಿಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅವಶ್ಯಕ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಂದಿನ ಬಹುಪಾಲು ವಿಮರ್ಶಕರ ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಓದು. ಓದು ವಿಸ್ತೃತವಾದಷ್ಟೂ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಆ ಓದಿಗೇ ನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಬಿಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. ಇಂತಹ ಓದುವಿಕೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿ ಎರವಲು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹೇರಿಬಿಡುವ ಅಪಾಯಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಶರ್ಮ ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ವಿಸ್ತೃತ ಓದಿನ ವಿವಿಧ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಆಯ್ಕೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಕೈತಪ್ಪಿ ವಿಷಯಗಳ ಮಂಥನಕ್ಕಿಂತ ಹೇಳಿ ಮುಗಿಸಿಬಿಡುವ ತವಕ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಶರ್ಮರ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದೇ ಅಲ್ಲ ಓದುವಿಕೆಯ ಜಾಡನ್ನೇ ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿಯುವ ಎಲ್ಲರ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು.

ಶರ್ಮ ಅನ್ಯ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ, ಪುರಾಣ. . . . ಹೀಗೆ ಅವರ ಓದಿನ ಬಹುಕೃತತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಅನುಮಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಮಾಜದೊಂದಿಗಿನ ಕೃತಿಯ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಲೇ ಮತ್ತೆ ವಾಸ್ತವ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು.

ಈ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಶರ್ಮರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತಳಹದಿಯಿದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಆಲೋಚನೆ, ಸಿದ್ಧಾಂತ ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಸ್ಥಗಿತತೆಯನ್ನು ದಾಟುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಂಡನೆಯ ಕೇವಲತೆಯನ್ನು ದಾಟಿ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಶರ್ಮರ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನ್ಯ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ದಾಖಲುಪಡಿಸಿದ ಚಿಂತನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಬಿಡಬಹುದು. ಅದು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಲಯವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಹೇಳಿಕೆ ಎಂದು ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಚಿಂತನೆಯ ನಿಶ್ಚಿತ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪರಾಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಇಲ್ಲಿಯ ಲೇಖನಗಳಿಗಿವೆ. ಇವು ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ.

ಶರ್ಮರ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದೆರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಲೇ ಬೇಕು. ತೀರಾ ಪಾರದರ್ಶಕತೆಯು ಭಾಷೆಯ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶ ಎಂದು ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶರ್ಮರ ಭಾಷೆ ಇಂತಹ ಪಾರದರ್ಶಕತೆಯನ್ನು ಪದೇ ಪದೇ ಬಯಸುವುದು ಎಲ್ಲ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲೂ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಅವರು ಭಾಷೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಯಸುವ ಸಂಪೂರ್ಣ ಪಾರದರ್ಶಕತ್ವ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಬಿಡುತದೆ. ತುಂಬಾ ಒಳ್ಳೆಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಬೇಕಾದರೂ ಭಾಷೆಯ ಮೋಹಕತೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಓದುಗರನ್ನು ತಲುಪುವಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಈ ವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ಮಾದರಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಶರ್ಮ ಸಫಲತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆಯಲು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಶರ್ಮರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಪಿ. ಚಂದ್ರಿಕಾ
ಬೆಂಗಳೂರು

ಅರಿವರರ ಚರಣಾಂಬುಜಕೆ ಶರಣು

ಮುಕಾಬಿಲೆ

ಕಳೆದ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕರಾದ, ಹದಿಹರೆಯದವರ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ವೇದಿಕೆಯಾಗಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ರೂಪಗೊಂಡಿದ್ದು ಅಭಿನವ. ಕವಿಗೋಷ್ಠಿ, ಕಾರ್ಯಶಿಬಿರ, ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ ಜಾಗೃತಿ ಕೆಲಸಗಳು, ರಂಗ ಪ್ರಯೋಗ ಮುಂತಾದವು ನಮ್ಮ ಭೂಮಿಕೆಗಳು.

ಅಭಿನವ ಚಾತುರ್ಮಾಸಿಕ ಪತ್ರಿಕೆ: ಯಾವುದೇ ತತ್ವ, ವಾದ, ಚಳುವಳಿ, ಗುಂಪಿನ ಮುಖವಾಣಿಯಾಗದೇ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲಾ ಸ್ತರದ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ಜಾಡನ್ನೇ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಪತ್ರಿಕೆ. ಪ್ರತಿ ಸಂಚಿಕೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆ, ಯಾರಾದರೊಬ್ಬ ಸಾಹಿತಿ, ಕಲಾವಿದನ ಒಟ್ಟು ಕೆಲಸಗಳ ಮಡಿಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಪರ್ಯಾಯ ಚಿಂತನೆ, ಸಿನಿಮಾ, ವೋಲೆ ಷೋಯಿಂಕಾ (ನೈಜೀರಿಯಾದ ಬರಹಗಾರ) ಸಂಗೀತ, ಪರಿಸರ, ಪುತಿನ, ಮುಂತಾಗಿ ಸಂಚಿಕೆಗಳು ಹೊರಬಂದಿವೆ. ಟೆರರಿಸಂ, ದೇವನೂರು ಮಹಾದೇವ, ದೇಶೀ ದರ್ಶನಗಳು, ಆತ್ಮಕಥೆಗಳು ಕುರಿತಾಗಿ ಸಂಚಿಕೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ: ರೂ. ೫0/- ಆಜೀವ ಚಂದಾ ರೂ ೪೫0/-(ಆಜೀವ ಚಂದಾ ಹಣವನ್ನು ಎರಡು ಕಂತುಗಳಲ್ಲಿ ನೀಡಬಹುದು. ಪತ್ರಿಕೆ ನಿಂತಾಗ/ ಬೇಡವೆನಿಸಿದಾಗ ಪೂರ್ತಿ ಹಣ ಹಿಂದಿರುಗುಸಲಾಗುವುದು)

ಅಭಿನವ ಪುಸ್ತಕ ಯೋಜನೆ: ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಎಲ್ಲಾ ಆಯಾಮಗಳಿಗೂ ಧ್ವನಿಯಾಗಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯದಿಂದ ರೂಪಗೊಂಡಿರುವ ಈ ಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಸುಮಾರು ೫00 ಪುಟಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅನನ್ಯ (ಸೃಜನಶೀಲ), ಅನ್ಯ(ಭಾಷಾಂತರ) ಅನ್ಯೋನ್ಯ (ಸೃಜನೇತರ) ಮಾಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಐದು ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿವೆ. ಭೂಮಿ, ಜೈವಿಕಶಾಸ್ತ್ರ ಪರಿಸರ, ಪ್ರಚಲಿತ ವಿದ್ಯಮಾನ, ಪ್ರಸ್ತುತ ಆರ್ಥಿಕ, ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ತಲಸ್ಪರ್ಶಿ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳು, ಹಿರಿ - ಕಿರಿಯ ಬರಹಗಾರರ ಸತ್ವಪೂರ್ಣ ಕೃತಿಗಳು, ಮೌಲಿಕವಾದ ಪುಸ್ತಕಗಳ ಕನ್ನಡ ಅವತರಣಿಕೆಗಳು ಈ ಮಾಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆಜೀವ ಚಂದಾ ಹಣ : ರೂ ೧000/-

ಬೇಂದ್ರೆ - ಅಡಿಗ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಶಸ್ತಿ : ೧೯೯೨ ರಿಂದ ಹದಿಹರೆಯದವರ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಕವನ ಸಂಕಲನಗಳಿಗೆ ರೂ ೨000/- ಮತ್ತು ಫಲಕವನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ವೃಷಭಾಚಲದ ಕನಸು (ವಾಸುದೇವ ನಾಡಿಗ್), ಒದ್ದೆ ಕಣ್ಣುಗಳ ಪ್ರೀತಿ (ಸುಧಾ ಶರ್ಮ ಚವತ್ತಿ), ಮುಂಜಾವಿನ ಬೆಳದಿಂಗಳು (ಅರುಂಧತಿ ರಮೇಶ್), ಪಾಂಗು (ವೆಂಕಟ್ರಮಣಗೌಡ) ಅಕ್ಷರ ಚೈತನ್ಯ (ಗೀತಾ ಹೆಗಡೆ) ಕೃತಿಗಳು ಈ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ.

ಪಾವೆಂ ಕಥಾ ಸ್ಪರ್ಧೆ: ಈ ವರ್ಷದಿಂದ ಪಾವೆಂ ಆಚಾರ್ಯರ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಆರಂಭಿಸಿರುವ ಈ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯು ಐದು ಸಾವಿರ ರೂಪಾಯಿಗಳ ನಗದು ಮತ್ತು ಫಲಕವನ್ನು ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಕಥಾಸಂಕಲನಗಳಿಗೆ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಸಂಕೀರ್ಣ: ಸಾಹಿತಿ ಕಲಾವಿದರ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ, ಭಾವಚಿತ್ರ, ಧ್ವನಿಸುರುಳಿ, ಅಮೂಲ್ಯ ಪುಸ್ತಕ, ಪತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ಅಭಿನವ ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದೆ

ಇದು ಅಭಿನವದ ಹದಿನಾರನೆಯ ಪುಸ್ತಕ. ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಅನುಮತಿ ಇತ್ತ ಕೇಶವ ಶರ್ಮ ಮತ್ತು ಈ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಕೈ ಜೋಡಿಸಿದ ಎಲ್ಲರಿಗೆ ಅಭಿನವ ಋಣಿಯಾಗಿದೆ.

ನ. ರವಿಕುಮಾರ

ರೇಖಾ ನೃತ್ಯ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು

ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾತನಾಡಲು ಶುರುಮಾಡಿದಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತೇವೆ. "ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು" ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ಎರಡು ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಳು ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೇ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಆದರ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದಿ ನಿಲುವು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕ್ರಿಯಾ ಕೇಂದ್ರವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ಕಾರಣವಾದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅನನ್ಯವಾದ ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ; ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಕ್ರಿಯಾ ರೂಪಕವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಸದ್ಯದ ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗದ; ಅಮೂರ್ತವಾದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ನಾವು ತಪ್ಪಾಗಿ ನಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಅಪಕಲ್ಪನೆಯೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿರುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಈ ಬಗೆಯದು. ಈಗಾಗಲೇ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೇರಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ನಂಬಿಕೊಂಡು ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುವ ದೈವಸಂಬಂಧಿಯ ವಿಚಾರವೋ ಅಥವಾ ಜೈನ ಮತವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಯಾವುದೋ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಎಂದೋ ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಡಿಯ ಭಾರತದ ಲೌಕಿಕವಾದಿ ಅಥವಾ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ಎಂದು ಎರಡು ಪ್ರಭೇದಗಳಿಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಹೊರತಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವ ಬರಹಗಾರನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ನಾವು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಪರಿಭಾವಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳೆಂದು ಮಾತನಾಡಲು ಶುರು ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತೇವೆ.

ಒಂದೆರಡು ಹಾಡುಗಳ ಸಾಲುಗಳಿಂದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದು.

"ತೂ ಚೀಜ್ ಬಡಿ ಹೈ ಮಸ್ತ್ ಮಸ್ತ್ " ಎನ್ನುವ ಸಿನಿಮಾದ ಗೀತೆಯೊಂದು ತುಂಬಾ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಾಡಿನ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಬೀದಿ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಹುಡುಗರೆಲ್ಲಾ ಹಾಡುವುದು ನಮ್ಮ ಕಿವಿಗೆ ನಿತ್ಯವೂ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ತರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಠಮಾಡುವಾಗ ಈ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಯೇ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಚರ್ಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದ ರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಹಾಡಿಗೆ ಒಂದು ಕಲಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. 'ತೋಳುಗಳಿಗೆ ತೋಳಬಂದಿ ಕೆನ್ನೆ ತುಂಬಾ ಮುತ್ತು' ಎನ್ನುವ ಬೇಂದ್ರೆಯ ಕವಿತೆಯ ಸಾಲನ್ನು ನಾವು ಸೆಮಿನಾರಿನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥಕೊಟ್ಟು ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದೋ ಇಲ್ಲದೆಯೋ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ.

ಈ ಚೌಕಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ವಿಶೇಷತೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಒಂದು ಪ್ರಭಾವಲಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಅನುಕೂಲ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೇನು ಎಂದು ವಿವರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದೂ ಕೂಡಾ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತಾಪತ್ರಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯಂತೂ ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವಿಶೇಷ ಮಾದರಿಯಂತೆ ಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದಲು ಮತ್ತು ಓದಿಸಲು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವಿಭಾಗಗಳಿವೆ. ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಉಪನ್ಯಾಸಕರು ಇದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನದ ಶಿಸ್ತು ಎಂಬಂತೆ ಕಾಣಲಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನದ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನದ ತರಗತಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಯ ಒಳಗೆ ನಿಂತು ನೋಡುತ್ತವೆ.

ಬ್ರಿಟೀಷರು ಬಂದು ಇಲ್ಲಿ ಶಾಲಾ - ಕಾಲೇಜುಗಳನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಅವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಿಕೆಗೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಬಂತು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂಬ ವಿಭಜನೆಗೆ ಖಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಬಹುಶಃ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲೇ ರೂಪಿತವಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಅತೀತವಾದ ಶಕ್ತಿ. ಸಾಹಿತಿಗೆ ಎಲ್ಲದರ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುವ ಅಧಿಕಾರವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ಚರಿತ್ರೆ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು; ಅದಕ್ಕೆ ಆದರದ್ದೇ ಆದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿದೆ ಎಂದು ಮಾತನಾಡಲು ತೊಡಗಿದ್ದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಣ ಯಂತ್ರದ ಬಳಕೆಯೂ ಬಂತು. ಮುದ್ರಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮುದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಒಳಗೆ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ನಾವೀಗ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಮುದ್ರಿತ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅಂದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡವು. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ 'ರಸ'ವೆಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪರಿಭಾಷೆ ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ, ಆಯುರ್ವೇದದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿದೆ. ರಸವೆಂದರೆ ಸೋಮರಸವೂ ಆಗಬಹುದು, ತುಳಸೀರಸವೂ ಆಗಬಹುದು, ರಸಿಕನು ನಾಟಕ ನೋಡುವಾಗ ಸ್ಫುರಿಸುವ ರಸಸಂವೇದನೆಯೂ ಆಗಬಹುದು. ಬ್ರಿಟೀಷರು ಬರಬೇಕಾದ ಮೊದಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಧಾನ ಧಾರೆಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಧಾರೆಯು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ನಿಲುವುಗಳು. ವಾಕ್ಯವು ರಸಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದರೆ ಕಾವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯವು ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿದ್ದರೆ, ಹಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಪರಿಭಾವಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಿತವಾದುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದರೆ ಯಾರಿಗೆ ಹಿತವಾದುದು? ವಾಕ್ಯವು ರಸಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ರಸವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಪರಿಭಾಷೆಯು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಒಂದು ಪದವಷ್ಟೆ? ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗ 'ಪ್ರತಿಭೆ'ಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದರೆ ಮನೆಯು ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಕಟ್ಟುವುದೂ ಪ್ರತಿಭೆಯೇ. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಅಲೌಕಿಕದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ; 'ವಿಶೇಷ ಕೌಶಲ'ವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸೂಚಿತವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳು ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜಾನದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ, ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಾಗಿವೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗವು ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತನಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತೇ? ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಕವಲು ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಮೇಲೆ

ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತಾರ್ಕಿಕವಾದ ಗೆರೆಯನ್ನು ಎಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅರಸಿಕರ ಎದುರು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಯಾವತ್ತೂ ನನ್ನ ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಬೇಡ ಎಂದು ಮೊರೆಯಿಟ್ಟ ಕವಿಯ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ನಮಗೆ ಸುಲಭ ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳು ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಆಳಿಸಿಕೊಂಡ ಪರಂಪರೆಯು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆಗಳು ಬೇರೆ. ಅವುಗಳ ತಾತ್ವಿಕ

"ಸುಮ್ಮನೆ ಬೀಸಿದರೆ ಬೀಳದು ಈ ಕಲ್ಲು
ನಾಗಸೊರದಂತೆ ದನಿಯೆತ್ತಿ
ಹಾಡಿದರ ಗಮ್ಮನೆ ಬೀಳುವುದು ಈ ಕಲ್ಲು
ಪದ ಬಂದರೇಳು ಬಾರದಿದ್ದರೆ ಶರಣಾಗು
ಪದವುಂಟು ನನ್ನ ಎದೆಯಲ್ಲಿ ತಾಮ್ರದ
ತಾಯ್ತುಂಡು ನನ್ನ ತೋಳಲ್ಲಿ"

ಈ ರೀತಿಯ ದೇಸೀ ಪರಂಪರೆಯ ಹಾಡುಗಳು ತಿಳಿಸುವುದು ಭೌತಿಕವಾದಿ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿಂದ. ಈಗ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ನಾವು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ರಾಜಕಾರಣ, ಸಮಾಜ, ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಶಿಸ್ತು ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಅದು ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಉಂಟಾದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬಂದಿರುವುದು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ. ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ; ಸೃಜನೇತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವಾಗ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸೃಜನೇತರವೆಂದರೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೇ ಒಳಗಾಗದಿರುವುದು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲಿ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬರಹಗಳೇ ಆಗಲಿ ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಗೃಹೀತ ನಿರ್ಣಯದ ಪ್ರಕಾರ ಸೃಜನಶೀಲವಲ್ಲ. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಸೃಜನಶೀಲವಲ್ಲ. ಗಂಡು ಸೃಜನಶೀಲವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮಡಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಕುಂಬಾರ ಸೃಜನಶೀಲನಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪದ್ಯ ಬರೆಯುವವ ಕವಿಯೂ ಕಲಾವಿದನೂ ಹೌದು, ಸೃಜನಶೀಲನೂ ಹೌದು.

ಹೀಗೆ ಸೃಜನಶೀಲವೆಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ನಾವು ಕಟ್ಟುವ ಮೌಲ್ಯವಿಧಾನವಾದರೂ ಯಾವುದು? ಈಗ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಕಲ್ಪಿತವಾದುದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. "ಕಲ್ಪಿತವಾದುದು" ಎಂದು ಕರೆಯುವ ನಮ್ಮ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವೈಚಾರಿಕ ತಳಹದಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕಲ್ಪಿತವಾದುದೆಲ್ಲವೂ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ? ನನಗೆ ಮೆಲುನಗೆಯ ಸುಂದರಿಯೊಬ್ಬಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಈಕೆಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾದರೆ ಚೆನ್ನಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕವಿತೆಯಾಗಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದುದು ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ನಿಜವಾದುದಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ?

ಇದರೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಓದುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು "ಸಾಹಿತ್ಯ"ವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಓದುವ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಪರಂಪರೆಗೆ ಅದು ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಓದಬಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಪರಂಪರೆಯ ಒಳಗೆ ಸೇರುವುದೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಪರಂಪರೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವರ್ಗಸೂಚಿಯಾದ ನೆಲೆಯೂ ಹೌದು. ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಸಂಗತಿಗಳ ನೆಲೆಗಟ್ಟೂ ಹೌದು.

ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಭಾರತೀಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಬಗೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಜನತೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಂಬುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯದು. ಅಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ದೇಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಯೂ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಯೂ ಇದೆ.

ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋದಾಗ ಅವು ಕಲ್ಪಿಸುವ ನೆಲೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ಬೇರೆಯಾಗದೆಯೂ ಹೋಗಬಹುದು.

ನಮ್ಮೆದ್ರಿರು ಇರುವ ಸಂದರ್ಭವು ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ದೈಹಿಕ ರೋಗಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಬೇರೆ ತಜ್ಞ ವೈದ್ಯರ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಕಣ್ಣಿನ ತಜ್ಞ ವೈದ್ಯರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಜ್ವರದ ಭಾದೆಯ ಅರಿವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮೂಗಿನ ತಜ್ಞರು ನಮ್ಮ ಹೃದಯ ಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೇ ಒದಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗೆಗೆ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವವನು ದ್ರಾವಿಡಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನಿಗೆ 'ಪಂಪ ಭಾರತವನ್ನು' ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ಹತ್ತನೆ ಶತಮಾನದ ಭಾಷಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥ. ಈಗ ಈ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಒಂದು ನಕ್ಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು:

೧. ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ
೨. ನಡುಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ
೩. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ
೪. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ
೫. ತೌಲನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ
೬. ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ
೭. ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನ
೮. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿವೆ. ಇದು ಈಗ ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದಿರುವ ಸಂಗತಿ. ವಿಶೇಷ ತಜ್ಞತೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಓದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಘಟಕಗಳನ್ನಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಕಾರ್ಮಿಕರಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣ ಕಲ್ಪನೆಯು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಹೆಚ್ಚಳಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಕಲ್ಪನೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬಯಸುವ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವಿಧಾನದಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಹೆಚ್ಚುವರಿಗಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಹೆಚ್ಚಳದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅದು ಶ್ರಮ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಶ್ರಮವಿಭಜನೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ಕ್ಷೇತ್ರ ಪರಿಣಿತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಕೆಲಸಗಳ ಕಾರ್ಯಕೌಶಲವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನೋಡಿ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಒಳ್ಳೆಯ ಕವಿಗಳಿದ್ದಾರೆ: ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಿದ್ದಾರೆ:

ಒಳ್ಳೆಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿದ್ದಾರೆ: ಹಾಗೆಯೇ ನಾಟಕಕಾರರೂ ಕೂಡಾ. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಕನ್ನಡದ ಲಿಖಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜಗತ್ತು ಎಂದರೆ ಅದು ಕಾವ್ಯದ ಜಗತ್ತು. ಜಮೀನುದಾರೀ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಸಂದಿರುವುದು ನಿಜ. ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರವು ವಿವಿಧ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಕಸುಬುದಾರರನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಕಸುಬುದಾರರೇ ಕಲ್ಪಿತ ಶಕ್ತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರು.

ಈಗಿನ ಭಾರತೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿವರ್ಗದ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ ಮೊದಲಾದುವುಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಯನಾಜೂಕಿನ ಕೆಲಸವೆಂಬಂತೆ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾವೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವಂತೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಕಾರ್ಮಿಕರಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ದರ್ಶನ ಸಿದ್ಧಿಯಿದೆ. ಕವಿಗಳಿಗೆ ಒಳನೋಟ ಮತ್ತು ಅನುಭವವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳಿವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿವರ್ಗದ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗದ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗದ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ಪ್ರಕಾರ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಒಳನೋಟವಿಲ್ಲ. ತಾವು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ತಾಕತ್ತು ಇಲ್ಲ. ಈ ವಿಭಾಗೀಕರಣವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಉಪಭೋಗಿ ವರ್ಗವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ವರ್ಗ ಸೆಲೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸ್ವಯಂರಕ್ಷಿತವಲಯವಾಗಿ ನಿರ್ಮಿಸುವ ಪ್ರಭಾವಳಿಯು ಇರುತ್ತದೆ.

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಎರಡು ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಒಂದು ತಂತ್ರ, ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಕೇತ. ತಂತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಟಿಲತೆಯನ್ನು, ಮತ್ತೊಂದು ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ನವ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಂತ್ರ ಎನ್ನುವ ಪದವು ಬಂದಿರುವುದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಎರವಲು ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ. ತಾಂತ್ರಿಕತೆಗೆ ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಇದು ನೇರವಾಗಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪರಿಭಾಷೆ. ಅದನ್ನು ಯಾವುದೇ ಎಗ್ಗಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ನವ್ಯಸಾಹಿತಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ 'ಸಂಕೇತ'ವೆಂಬ ಪದವನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಸಂಕೇತ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. 'Symbol' ಎನ್ನುವುದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ ಶಿಲುಬೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈಗ ನಾವೆಲ್ಲಾ ಬಳಸುತ್ತಿರುವ 'ಸೆಮಿನಾರ್' ಎಂಬ ಪದವೂ ಅಷ್ಟೆ. ಇದು 'ಸೆಮಿನರಿ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಬಂದದ್ದು. ಸೆಮಿನರಿ ಎಂಬುದು ಚರ್ಚ್‌ನ ಪೂಜಾರಿಯಾಗುವವರಿಗೆ ತರಬೇತಿ ಕೊಡುವುದು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸ್ವಕಪೋಲ ಕಲ್ಪಕತೆಯಾಗಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿತ - ಸೃಜನಾತ್ಮಕವೆಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ತಾತ್ವಿಕ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಂಶಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲವೆಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬರಹಗಳು, ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಇರುವ ಬರಹಗಳು ಸೃಜನೇತರವಾದುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊರಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿತವಾದುದು ಎಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವೂ ಕವಿಗಳ ಸ್ವಯಂ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದಿರುವ ವಿಷಯಗಳಾಗಿವೆ. ನವ್ಯರ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮತ್ತು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆಯು ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಆದರೆ ಅದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಿನ್ನ? ಕೆ.ಎಸ್.ನ

ಅವರ ಕವಿತೆಯ ಸಾಲೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

"ಸಂಜೆಯೂ ಆಯಿತು
ನೀನೂ ಬಂದೆ
ಇಷ್ಟು ತಡಮಾಡುವುದೇ ಹೇಳು ಸಂತೆಯ ದಿನ?"

ಈ ಮಾತುಗಳು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆಗಿಂತ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಿನ್ನ?

ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮತ್ತೆರಡು ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಾವ್ಯದ ಒಳಗಿನ ಬುದ್ಧಿ ಚಾತುರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಲಿ, ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವ್ಯಂಗ್ಯ (Irony) ಹಾಗೂ ವಿರೋಧಾಭಾಸದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಲಿ ಅದು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದೊಳಗಣ ಬುದ್ಧಿ ಚಾತುರ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಕಾವ್ಯದ ಆಕೃತಿಯ ಆಂತರಿಕ ಬಂಧದ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿತು. ಆಂತರಿಕ ಬಂಧದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಬಳಸುವ ಹೃದಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ವಿಮರ್ಶಕರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ 'ಕಾವ್ಯ ವ್ಯಂಗ್ಯ'ದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ ಬಂದೆವಷ್ಟೆ? ಈ ರೀತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಧ್ವನಿ, ವ್ಯಂಗ್ಯ, ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೀಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತೀರಾ ಗಂಭೀರವಾದ ನೆಲೆಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವ ನವ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲುವುಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನೈತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಬೇಕು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ರಚನಾನಿಷ್ಠ ಹಾಗೂ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಸಾವಯವವಾದ ಘನೀಕೃತ ಆಕೃತಿಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದು ಸಾವಯವವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಘಟಕವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ನೆಲೆಗೂ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ನೆಲೆಗೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ತಾರ್ಕಿಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೇ ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸೆನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪರಿಣಾಮವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಗೆರೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ರೂಪಕಗಳು, ಕೃತಿ ಹೇಳುವ ಸತ್ಯ, ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಮೊದಲಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಲಿ ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನ ತಾರ್ಕಿಕ ಕಾರಣಗಳು ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಲಿ ತನ್ಮೂಲಕವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಹಿಂದಿನ ಭಾವನಾವಾದಿ ನಿಲುವುಗಳನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂಬ ಮಾದರಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಿತು. ಈ ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದ ಪದ್ಧತಿಯು ಬಹುತ್ವದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಿತು. ವಿಮರ್ಶಕರು ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ಹಾಗೆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಬಹುದು. ಇದರ ಹಿಂದಿನ ತರ್ಕವು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ವೇದ್ಯವಾಗಬಹುದಾದ ಮಾದರಿಯವು. ಐ.ಎ.ರಿಚರ್ಡ್ಸ್ ಇಡಿಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಒಂದು ರೂಪಕವಾಗಿ ಕಾಣಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವು ಮುದ್ರಿತವಾದುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಬರಹಗಾರನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಮತ್ತು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕತೆಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಭಿನ್ನಸ್ತರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆಯೆಂಬ ಗೃಹೀತ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೇ ಈ ನಿಲುವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಲು ಇರಬಹುದಾದ ಭಾಗವಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಳುವ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವಿರುತ್ತದೆ.

"ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೌಲ್ಯ" ವೆಂಬ ಮಾತು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಸುಳಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೌಲ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಚಲನಾರಾಹಿತ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂಬಂತೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಚನೆಯು ಮೊದಲು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಬರಹಗಾರನ ಮನೋಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬರವಣಿಗೆಯೂ ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬರೆಯಲಾಗಿರುವ ಬರವಣಿಗೆಯೆಂಬುದು ಓದುಗನ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಚಲನಶೀಲತೆಯೆಂಬುದು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ, ಸಮಾಜದ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಲಕ್ಷಣ. ಐ.ಎ.ರಿಚರ್ಡ್ಸ್‌ನಂಥರಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಚಲನಶೀಲತೆಯು ಬರಹಗಾರ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರೊಳಗಣ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈಗ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ನಾವೀಗ ಏನನ್ನು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನ್ಯ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನ್ವಯ: ಜಾನಪದ ಅನ್ವಯ ಈ ರೀತಿಯ ಅನ್ವಯಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರ; ಚರಿತ್ರೆ; ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರ; ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬೇರೆ. ಈ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ನಾವು ಓದಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಹೇರುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮತ್ತು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಶುದ್ಧ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು 'ಅನ್ವಯ'ದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವೇ ಒಂದು ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿ ಬಿಡಬಹುದು. 'ಅನ್ವಯ' ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲಿಂದಲೋ ಹೇರಿಬಿಡುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಅನ್ಯ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೇನು? ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಇದರ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಸ್ತು ಪ್ರತಿರೂಪವೆಂಬಂತೆ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದೊಳಗಣ ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಾವು ನಿಷ್ಠರಾಗಿರುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೊರಗಣ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವಾಗಲೇ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬಂದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಳಗಣ ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಿಷ್ಠರಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಷ್ಠರಾಗದೇ ಇರುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ನಿಷ್ಠೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅದರ ಅಡಿಯಾಳೆಂದೂ ಪರಿಭಾವಿಸಿದಂತಿದೆ. 'ನಿಷ್ಠೆ'ಯೆಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯೇ ಆಳುವ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಧೋರಣೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳೆಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಎಂಬ ಎರಡೂ ಪದಗಳು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದಗಳಾಗಿವೆ. ಆಯಾಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ರೀತಿಯ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕನಿಗೆ ಬೋನಸ್ ಹೆಚ್ಚಳದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಪತ್ರವು ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯವು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಶ್ರೇಷ್ಠ - ಕನಿಷ್ಠವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು

ವಿಮರ್ಶೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಯಾವುದು ಸಾಹಿತ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಆಯಾ ಸಮಾಜದ ಆಯಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ತಾತ್ವಿಕತೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಈಗ ಅಕ್ಷರ ಆಂದೋಲನ ತುಂಬಾ ಭರದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆಯಷ್ಟೇ. ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಒತ್ತಾಸೆಯಿರುವುದು ಎಲ್ಲರೂ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಾಗಬೇಕೆಂದು. ಅಕ್ಷರ ಕಲಿತ ಕೂಡಲೇ ಕೆಲವರಾದರೂ ಓದುವ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಓದುವ ಮತ್ತು ಬರೆಯುವ ಅಭ್ಯಾಸವು ದೃಶ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಬರುವಂಥದ್ದು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಓದುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಓದಿನ ಅನುಭವವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಗಣನೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಓದುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ಓದಿನ ಅನುಭವವೆಂಬುದು ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೇ? ಇವೆರಡು ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ ಓದಿನ ಆಯ್ಕೆ ಮೂಲತಃ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಪೆನ್ನನ್ನು ಒಂದು ಲೈಂಗಿಕ ರೂಪಕವೆಂದು ಕಾಣುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಖಾಲಿ ಹಾಳೆ (ಸ್ತ್ರೀ). ಪೆನ್ನು (ಪುರುಷನ ಅಧಿಕಾರ). ಬರವಣಿಗೆ (ಸಂಭೋಗ). ಈ ರೀತಿಯ ಸಮನ್ವಯದ ಬಿಂಬವು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಣ್ಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ದಕ್ಕಿದ್ದು ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತಿಗಳು ತನ್ಮೂಲಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದಕ್ಕದೇ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರಬಹುದು. ಇದರ ಬಗೆಗೆ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಮೌನವನ್ನು ತಾಳಿದರೆ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಕಲ್ಪನಾಲೋಕದ ಕಡೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವದ ಜೊತೆ ತನ್ನ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಶಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ವಸ್ತುವಿನ ಪರಿವರ್ತಿತ ಮಾದರಿ ಮಾತ್ರ. ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶರಾಹಿತ್ಯ ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಅದರ ಉದ್ದೇಶ ಎಲ್ಲಾ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಕೃತಿಯ ಹಂದರವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕುವೆಂಪುರವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ವಿಶ್ವಮಾನವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಿ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಅದು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ತಳೆದಿರುವ ನಿಲುವುಕೂಡಾ ಹೌದು.

ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವೀಗ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ನಾವು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಓದುಗ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಅರಾಜಕತೆಯ ಓದಿನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದು ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಬೇರೆಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ನುಸುಳುತ್ತಿರುವ ಪದಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭ' ಎನ್ನುವ ಪದವೂ ಒಂದು. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಕೊಡುವ ಗೃಹೀತ ಅರ್ಥವು ನೇರವಾಗಿ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ 'ತತ್ಕಾಲೀನ', 'ಈಗಿನ' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬುಡವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಾಗಿ ನಾವು ಈಗ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಂಕಟಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ತತ್ಕಾಲೀನತೆಗೆ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯೆಂಬುದು ಇರುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭ ಎನ್ನುವ ವಿಷಯವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಇಲ್ಲೇ ನಾವು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು: ಒಂದು, ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭವೆಂದೇನು? ಎರಡು, ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಇರಬಹುದಾದ ನಂಟು ಯಾವ ಬಗೆಯದು? ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭವೆನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿ ಸಮಕಾಲೀನತೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭವೆಂಬುದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒಳಸುಳಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ನಾವು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೆ ಅದು ದಿನ ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ವರದಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ದಿನಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಸುದ್ದಿಯು ಹೀಗಿದೆ:

'ವಾಸುದೇವನ್ ಪ್ರಕರಣ: ಅಧಿವೇಶನ ಕಲಾಪ ಮುಂದಕ್ಕೆ' ಉದಯವಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿರೋನಾಮೆ ಕೊಟ್ಟರೆ, 'ವಾಸುದೇವನ್ ಪ್ರಕರಣ: ಇಂದು ರಾಜ್ಯಪಾಲರಿಗೆ ಮನವಿ, ವಿಧಾನ ಸಭೆ ಅಧಿವೇಶನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷ ಬಹಿಷ್ಕಾರ' ಎಂದು ಪ್ರಜಾವಾಣಿಯು ತನ್ನ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವರದಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿತು. (ದಿನಾಂಕ20 -9 -95) ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದ ಈ ವರದಿಗಳು ಓದುಗರ ಗಮನವನ್ನು ತಕ್ಷಣ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ದಿನ ಕುವೆಂಪು ವಿವಿಯ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಟ ಶೇ.55ರಷ್ಟು ಕೊಡಲೇ ಬೇಕು ಎಂದು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಮುಷ್ಕರ ಹೂಡಿದರು. ದಿನಾಂಕ20 -9 -95ರಂದು ಜರುಗಿದ ಈ ಪ್ರಕರಣವು ಪತ್ರಿಕೆಯ ಮುಖಪುಟದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶಕ್ಯವಂತೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರರ್ಥಇದನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಎರಡೂ ಘಟನೆಗಳಿಗೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕರಣ ಕೋರ್ಟ್ ಆಜ್ಞೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂಬಂತೆ ನಿರಚನೆಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ತತ್ಕಾಲೀನ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವ ಕಡೆ ನಿಲ್ಲಬೇಕು ಎಂಬುದು

ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಕನಿಷ್ಟ ಶೇ.55ರಷ್ಟು ಅಂಕ ಸಿಗಬೇಕು ಎಂದು ಧರಣಿ ಕೂರುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯಿದೆ. ಅವರಿಗೆ ಮುಂದಿನ ಯುಜಿಸಿ ಹಾಗೂ ಎನ್.ಇ.ಟಿ. ಪರೀಕ್ಷೆಗಳ ಭಯವಿದೆ. ಮೇಷ್ಟುಗಳು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅಂಕಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವಿದೆ. ಈ ಆತಂಕವು ಅವರನ್ನು ಧರಣಿ ಕೂರುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿದೆ. ದೊಡ್ಡಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೂ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಧರಣಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ತೀರಾ ಸಣ್ಣ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೂ ಧರಣಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಧರಣಿ ಎನ್ನುವ ಪದವು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಬೇಡಿಕೆ, ಕಾರ್ಮಿಕರ ಬೇಡಿಕೆ ಮತ್ತು ಒತ್ತಾಯ ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನೂ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಬೇಡಿಕೆ ಒತ್ತಾಯ ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ರಚನಾಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವಿಧ ಪರಿಭಾಷಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ದಿನದಿನದ ಅಲಿಖಿತ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಸೆಯ ಒಳಗಿಂದ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವ ಘಟನಾವಳಿಗಳಿಗೆ ಹೀಗಾಗಿ ತತ್ಕಾಲೀನತೆ ಎಂಬ ಒಂದು ಅರ್ಥವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಹಿನ್ನಲೆ ಇರುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಮುಖಗಳಿರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭ ನೋಡಿ ಈ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ (ಐ) ಸರಕಾರವಿದೆ. ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಜನತಾದಳವಿದೆ. ಉದ್ದಿಮೆಗಳ ಖಾಸಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವಿದೆ. ಐ.ಎಂ.ಎಫ್ ನ ಜೊತೆ ಒಪ್ಪಂದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲಾ ರಾಜಕೀಯ ಮುಖಗಳು ಕಾನ್ವೆಂಟಿನ ಮಕ್ಕಳು ಹೊರಲಾರದ ಹೊರೆಹೊತ್ತು ಬಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ನೇತಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪುಟ್ಟ ಕಾಲುಗಳ ಮೇಲೆ ದಪ್ಪನೆಯ ಶೂಗಳು ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿವೆ. ದೂರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಹೀರೋಹೊಂಡಾ, ಲಿರಿಲ್, ವಾಷಿಂಗ್ ಮಿಷಿನ್‌ಗಳ ಜಾಹೀರಾತುಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಜೂಹೀಚಾವ್ಲಾ ಯಾವ ಸಾಬೂನು ಮೈಗೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆಂಬ ಸುದ್ದಿರೂಪದ ಜಾಹೀರಾತು ಪ್ರಕಟವಾದೊಡನೆ ನಾವೂ ಅದೇ ಸೋಪನ್ನು ಹಾಕಬೇಕೆಂದು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಆಸೆಗಳು ಚಿಗುರೊಡೆಯಲು, ಅದನ್ನು ಈಡೇರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋದಾಗ ಪಾಡು ಪಡುತ್ತೇವೆ. ಶುದ್ಧ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಕಥೆಗಳು, ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಾದರಿಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಕಡಿಮೆ. ಒಮ್ಮೆ ಸಮಕಾಲೀನತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕಥಾನಕಗಳು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸದ ತುಣುಕುಗಳಾಗಿ ಬಿಡಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಚಂಪಾರ ನಳಕವಿಯ ಮಸ್ತಕಾಭಿಷೇಕ ಕೃತಿಯು 1979ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದ ಸಮಕಾಲೀನತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈಗ ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ಘಟನೆಯ ತುಣುಕು ಮಾತ್ರ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೇ. ಒಮ್ಮೆ ಸಮಕಾಲೀನವಾದುದು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಆಗಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಸಮಕಾಲೀನತೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸಂವಾದಿ ಪದವಾಗಿದೆ.

ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ನೀಹಿಂಗ ನೋಡಬೇಡ ನನ್ನ
ನೀಹಿಂಗ ನೋಡಿದರೆ ನನ್ನ ತಿರುಗಿ ನಾ ಹೆಂಗ ನೋಡಲೀ ನಿನ್ನ'.

ಎನ್ನುವ ಸಾಲು ಆಗ ಸಮಕಾಲೀನವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅದು ಬರಹದ ದಾಖಲಾತಿಗೆ ಇಳಿದಕೂಡಲೇ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವ ಪದ್ಯ ರಚನೆಯರೂಪವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಮಕಾಲೀನ ಅನುಭವವು ಅಕ್ಷರದ ರೇಖೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದ ಸುರುಳಿಯು ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಕಾರಗೊಂಡಿತು. ಈಗ ಓದುತ್ತಿರುವ ನಮಗೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಎನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಚಹರೆಯನ್ನು ಅದು ಒಳಗೊಂಡಿತು. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಸಮಕಾಲೀನತೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಕೂಡಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ,

ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ಪರಿಣಾಮವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಣಾಮವು ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡರ ಸಂಬಂಧವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದುದು.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನಿಕ್ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ ದಟ್ಟವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನಿಕ್ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರಕಾರವು ಈ ರೀತಿ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಒಪ್ಪಂದವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಡುಗಳು ಕ್ಯಾಸೆಟ್ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೊರಬರುತ್ತಿವೆ. ಮುದ್ರಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಕವಿತೆಗಳು ದೃಷ್ಯದಿಂದ ಶ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿವೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿ ದೇಶೀಯತೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ನಾವು ಮಾತನಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಾಸೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶವು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಬೇರೊಂದು ಕೋನದಿಂದ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ನಗರಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಿವೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯಲು ಸರಿಯಾದ ನೀರಿಲ್ಲದೆ ತೊಳಲಾಡುವ ಜನರಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಕ್ಷರತೆಯ ಆಂದೋಲನ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಅಕ್ಷರದ ಬದಲಿಗೆ ಬದುಕಿನ ಸಂರಕ್ಷತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಧಿಕ ಇಳುವರಿಗಾಗಿ ಅವರು ಯಾವ ಗೊಬ್ಬರವನ್ನಾದರೂ ಬಳಸಲು ತಯಾರಿದ್ದಾರೆ. ನಗರ ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳು ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ.

ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನೇ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಸಾಕು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಏಳು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಿವೆ. ಈ ಏಳೂ ವಿವಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಶಿಸ್ತುಗಳಿವೆ. ಅನೇಕ ಜನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ವಿವಿಧ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಪದವೀಧರರಾಗಿ ಹೊರಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷತಜ್ಞರು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬರಿಯ ಕನ್ನಡವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಈ ವಿಶೇಷ ತಜ್ಞತೆಯು ಬೇರೆಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಾಗಿ ಒಂದು ಶಿಸ್ತನ್ನು ಓದಿ ಪರಿಣಿತನಾದವನಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ಶಿಸ್ತಿನ ಅಧ್ಯಯನ ಪರಿಕ್ರಮಗಳು ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ಶ್ರಮವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೌಶಲದ ರೀತಿಯೊಳಗೆ ಬರುವಂತೆ ಏರ್ಪಡಿಸಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ರಮವು (ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ) ಶ್ರಮ ವಿಭಜನೆಯ ನೀತಿಯನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದವರು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಮಾದರಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟ. ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಕೌಶಲ್ಯವು ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವಿಭಾಗಗಳಂತೆಯೇ ತರಬೇತುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ತರಬೇತಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ದೊರೆತ ಪ್ರಯೋಜನವಾದರೂ ಏನು? ಈಗ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಹಾಗಾಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಈಗ ಪದವಿ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಿಕೆಯಕ್ರಮ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಂಥದ ಸಂಪಾದಿತ ಮತ್ತು ಆಯ್ದ ಪದ್ಯ ಭಾಗಗಳ ಸಂಗ್ರಹವು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಗದಾಯುದ್ಧ ಸಂಗ್ರಹ', 'ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ', 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ', 'ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಖ್ಯಾತಕರ್ನಾಟಕಗಳು'

ಇತ್ಯಾದಿ. ಇದನ್ನು ಕಲಿಯುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ಗದಾಯುದ್ಧ ಸಂಗ್ರಹ ಕೃತಿಯೇ ಮೂಲಕೃತಿಯ ಸಾರಸರ್ವಸ್ವವನ್ನು ಹೀರಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ತೊಡಕುಗಳು ಇವೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು. ಆದರೆ ಪಠ್ಯ ಪುಸ್ತಕಗಳಾಗಿ ಬರುವ ಕೃತಿಗಳು ಅಧ್ಯಯನ ಮಂಡಳಿಯವರ ಕೃಪೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕೆಂಬುದು ಒಂದಂಶವಾದರೆ, ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಮಂಡಳಿಗಳು ಕೂಡಾ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸೆನ್ಸಾರ್ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಪಾಠ ಪರಿಷ್ಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವೆಂಬಂತೆ ಹಮ್ಮಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿದರೆ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ. ಇದು ಮತ್ತೂ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಸೋಸಿದ ಪಠ್ಯಗಳು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ತಲುಪುವಾಗ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಎಚ್ಚೆತ್ತುಕೊಂಡು ಆಕಳಿಸುತ್ತಾ ಸೊಂಟದ ಲಟಿಕೆಯನ್ನು ಮುರಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸೋಸಿದ ಪಠ್ಯ ಪುಸ್ತಕಗಳು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು, ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಕಡೆಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತವೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಪಠ್ಯ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಬೇಕು. ನಾವು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಪಠ್ಯ ಪುಸ್ತಕಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪಾಠ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಲುಪಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಓದಬಹುದಾದ ಪಠ್ಯಗಳು. ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಮುದ್ರಿತವಾದ ಹಾಗೂ ಗ್ರಂಥರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಜನಪದವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗುರುತಿಸಿ ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜಾನಪದವೆಂದು ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಿಭಜನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ವಿಭಜನೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಈ ವಿಶೇಷ ತಜ್ಞತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮ್ಮ ಭೌದ್ಧಿಕ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಸೂಚನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಮತ್ತು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಮುದ್ರಣ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಓದುವವನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾಗ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಓದುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ಓದುವವನ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಓದುವವನ ಅನುಭವವು ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾಗ ಅವನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುತವೆ. ಅನುಭವದ ವಿಸ್ತೀರ್ಣತೆಯುಳ್ಳವನು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗಲೇ ಅವನ ಓದಿನಮಟ್ಟ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತಿನ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ನಾಟಕ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಕರೆದಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಚಲನಚಿತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತಿರುವುದಾದರೂ ಏನನ್ನು? ಚಲನಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಬರುವ ದೃಶ್ಯ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಭಾಷಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಹಿಂದೆ ರೇಡಿಯೋದಲ್ಲಿ ಚಲನಚಿತ್ರದ ಸಂಭಾಷಣೆಯು ಪ್ರಸಾರವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಚಿತ್ರದಭಿತ್ತಿಯಿಲ್ಲದೇ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳನ್ನು ಅನೇಕರು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಆಗ ದೂರದರ್ಶನವು ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ತಲುಪಿರಲಿಲ್ಲ. ಈಗ ದೂರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ರವಿವಾರ ಚಲನಚಿತ್ರ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಾಗಿ ದೃಶ್ಯಕ್ಕೂ - ಮಾತಿಗೂ ಅಥವಾ ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವ ಚಲನಚಿತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ದೃಶ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರಹಕ್ಕೂ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆಯಷ್ಟೇ? ಚರಿತ್ರೆಯ ಬರಹ, ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಕುರಿತಂತೆ ಬಂದಿರುವ ಬರಹಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೊಸಗನ್ನಡ ವಿಕಾಸಕ್ರಮದಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕಾದಂಬರಿ

ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಓದಬಹುದಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡರೆ ತರ್ಕಜ್ಞಾನದ ಕುರಿತಂತೆ ಬಂದ ಬರಹವುಕೂಡಾ ಸಾಹಿತ್ಯವೆ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ವಾಕ್ಯಂರಸಾತ್ಮಕಂ ಕಾವ್ಯಂ', 'ಹಿತೇನಯುಕ್ತಂ ತಸ್ಯ ಭಾವಃ ಸಾಹಿತ್ಯ', 'ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾದುದು ಸಾಹಿತ್ಯ' ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾತುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯ ತೊಂದರೆಗಳಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾದುದು, ವಿಮರ್ಶೆ ಸೃಜನೇತರವಾದುದು ಎಂಬ ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಣ್ಣ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

"ಕಟ್ಟುಗೆ ಕಟ್ಟದಿರ್ಕೆ ಕಡಲಂ ಕಪಿ ಸಂತತಿ
ಮೇಣ್ ಕವಿಗಳ ಕೃತಿ ಬಂಧದೊಳ್ ಕಟ್ಟಿದರಲ್ತೆ"

ಕವಿಗಳು ಕೃತಿಬಂಧಗಳಲ್ಲಂತೂ ಕಡಲಿಗೆ ಸೇತುವೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆಂಬುವ ಮಾತು ಈ ರೀತಿಯ ಕವಿಗಳ ಅಹಂಜನ್ಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಈಗ ವಾರಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಥೆ ಕವನಗಳನ್ನು ಓದುತ್ತೇವೆ. ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕರು ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಮಗೆ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವಾಗ ಸಂಪಾದಕರು ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮಾನದಂಡದೊಂದಿಗೆ ಅಳೆದು ತೂಗಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ವಾರಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕನು ಮೊದಲಿಗೆ ತನ್ನ ಎದುರಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ತನ್ನ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹಿಡಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕರು ಜನರ ಅಭಿರುಚಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಪಕರು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜನರ ಅಭಿರುಚಿ ಎನ್ನುವುದೇ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಅಂಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕರು ಎದುರಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ - ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಸೃಜನಶೀಲ ಹಾಗೂ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಸಂಪಾದಕನಿಗೆ ಸೃಜನಶೀಲವೆಂದು ಅನಿಸಿದ್ದನ್ನು ನಿಜವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂಬಂತೆ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾಡಿನ ಜನರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಹಣೆಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಈ ರೀತಿಯ ಬರಹಗಳು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ನಿಲ್ಲುವುದು ಜನರ ಬೇಡಿಕೆಯ ಮೇಲೆ. ಜನರ ಬೇಡಿಕೆಯು ಅವರ ಅಕ್ಷರ ಜ್ಞಾನದ ಅರಿವಿನ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಣೀತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಸರಪಣಿಯು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ವಾರ ಪತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನೇ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಸಾಕು. ವಾರ ಪತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ಜನರು ಯಾಕೆ ಓದುತ್ತಾರೆ? ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಧಾರಾವಾಹಿಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಹಗುರವಾಗಲು. ಈ ಎರಡೂ ಕಾರಣಗಳೂ ಕೂಡಾ ವಾರ ಪತ್ರಿಕೆ ಮತ್ತು ಜನರ ಅಭಿರುಚಿ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತವೆ. ಜನರ ಅಭಿರುಚಿ ಎನ್ನುವುದು ಅಮೂರ್ತವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅಸಹನೆ ಮತ್ತು ಅತೃಪ್ತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ: ಈ ಅತೃಪ್ತಿ ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೇನೋ ಅಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅತೃಪ್ತಿಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ 'ಪವಿತ್ರಮಠ'ದಿಂದ ಜನರು ಮ್ಲೇಚ್ಛರ ಶಾಲೆಗೆ ಬಂದರು. ಆಗ ಬಂದ ಸಮಸ್ಯೆ ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಮಠಕೇಂದ್ರಿತ, ರಾಜಕೇಂದ್ರಿತ, ಜಮೀನುದಾರಿಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅದರ ವಾಚಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಾಗಿತ್ತು. ಕವಿಯು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಳಿಸಬೇಕಿತ್ತು. 'ಇರು ಮರುಳೆ

ಶುಷ್ಕ ವೈಯಾಕರಣಿಗಂ' ಎಂದು ಪಂಪ ಹೇಳಿದಾಗ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಏನಿತ್ತು? ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಆಗ ಪ್ರದರ್ಶನದ, ಪಾಂಡಿತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿತ್ತು. ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ಕೌಶಲವನ್ನು ಕವಿಯು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಳಿಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈಗಿನ ಸ್ಥಿತಿ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಈಗ ಬರವಣಿಗೆಯು ಅಂತರಗಳ ನಡುವೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ, ಖಾಸಗಿಯಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಮಠದಿಂದ ಸ್ಕೂಲಿಗೆ ಬಂದ ಸಂದರ್ಭ; ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ನೀತಿಯ ವಿದಾಯ. ಅಭಿರುಚಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆ, ತರತಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಈಗ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇದು ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂವೇದನೆ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಸಂವೇದನೆಯೆಂದು ಬಳಸುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ಬಿದ್ದಾಗ ಆಲೋಚನೆಗೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಸಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ವಿಷಯ, ವಸ್ತು, ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಖಾಸಗಿ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕವೆಂಬ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ನಡುವೆ ಸದಾ ದ್ವಂದ್ವವಿರುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವವರು ಆಧುನಿಕ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಉಪ ಉತ್ಪಾದನಗಳು ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮವೆಂಬಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಯೋಗಿಕ ತಜ್ಞತೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪಾಠಮಾಡುವ ಅಧ್ಯಾಪಕರಿಗೆ ಸಂಬಳವೂ ಬರುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಜನರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕೌಶಲವು ವಿಶೇಷ ತಜ್ಞತೆಯೆಂಬುದರ ಕಡೆಗೆ ತೆರಳಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇರಬಹುದಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥಗಳು ಮರೆತು ಹೋಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಅಭಿರುಚಿಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಅಭಿರುಚಿ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆಯೆಂಬ ಪದಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನನ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನಾಗಲೀ, ಸಂವೇದನೆಯನ್ನಾಗಲಿ ತನ್ನದೇ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಿರುಚಿ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆಯೂ ಸಾಮಾಜಿಕ - ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ.

ಕಲ್ಪಿತ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ದೈನಂದಿನ ವಾಸ್ತವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವ ಇರಾದೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಆಯಾಮವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಭಾಷೆ, ಶೈಲಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಸತ್ಯ ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲು ಅನುಕೂಲ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯವು ನಮಗೆ ಕೊಡುವ ಅನುಭವದ ಮೇಲೆ ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕೆಟ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆಯೇ ವಿನಃ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲ್ಲ. ಯಂಡಮೂರಿ ವೀರೇಂದ್ರನಾಥರನ್ನು ನಾವು ಜನಪ್ರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಕರೆಯುವಾಗ ನಾವು ಆ ಕೃತಿಯಿಂದ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ಅನುಭವಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. (ಕೃತಿಯು ಕೊಡುವ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದ ಮಾತ್ರ ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನ ಅನುಭವ; ಕೃತಿಯ ಹೊರಗಿನ ಅನುಭವವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸರಳ ವಿಭಾಗೀಕರಣ) ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಕೃತಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಅದು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು

ಮಾತನಾಡುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಕೃತಿಯು ನಮಗೆ ಕೊಡುವ ಅನುಭವವೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೂ ಸಾಕು - ನಮಗೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಪ್ರತೀಕಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿವೆ. ಹೊಸ ರೀತಿಯ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯು ಬಂದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಮುದ್ರಿತ ಪುಸ್ತಕಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಈಗ ಒಂದು ಪುಸ್ತಕವು ಅಚ್ಚಾಗಲು ಹೆಚ್ಚು ಸಮಯವು ಬೇಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ವಾರದಲ್ಲೇ ಒಂದು ಪುಸ್ತಕವು ಅಚ್ಚಾಗಿ ಮುದ್ರಣದ ಮನೆಯಿಂದ ಓದುಗರಿಗೆ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಭಾಷಣವನ್ನು ನಾವೀಗ ಟೇಪ್ ರೆಕಾರ್ಡರ್‌ನಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಮುದ್ರಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ನರಸಿಂಹಸ್ವಾಮಿಯವರ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕೇಳಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಇರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಳೆಯ ರೂಪಗಳು ಹೊಸ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಭಗ್ನಗೊಂಡಿವೆ. ಹೊಸದೊಂದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬಂದುದರ ದೆಸೆಯಿಂದ ನಾವು ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಪುಸ್ತಕ ಮತ್ತು ಕಮೀಷನ್, ರಿಯಾಯಿತಿ ದರದಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕ ಮಾರಾಟ ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಯಾರು ಹೆಚ್ಚು ಮಾರಾಟಗೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಬರಹಗಾರ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪುಸ್ತಕಗಳು ಅಚ್ಚಿನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಪುಸ್ತಕಗಳು ಸಾವಿರ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚಾಗುತ್ತವೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ನಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳೂ ಕೂಡಾ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಾಯಿಸುತೆ, ಸಿ.ಎನ್.ಮುಕ್ತಾ ಮೊದಲಾದವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೆ ಒಳಗಡೆ ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಹಾಳೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ, ಮುಖಪುಟ ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮುಖಪುಟ ನೋಡಿಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರು ಆ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ನಾವು ಯಾರನ್ನು ಗಂಭೀರ ಬರಹಗಾರರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅವರ ಪುಸ್ತಕಗಳ ಮುಖಪುಟಗಳಂತೂ ಗಂಭೀರವಾದ, ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಚಿತ್ರಕಲೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಕಲನಗಳ ಮುಖಪುಟಗಳಂತೂ ಘನಗಂಭೀರ್ಯವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನೇ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪುಸ್ತಕಗಳ ಚಹರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಬಗೆಯಿದು. ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಕರೆಯುವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಹೇರುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರನಿಗೆ ಆತನ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ ವಿಶೇಷ ಮಾನ್ಯತೆಯು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಮುದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರನು ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ರೂಪುರೇಷೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೂ, ಬರಹಗಾರನಿಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಒಂದು ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಹಗಾರನು ಮುದ್ರಿತ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಅದೃಶ್ಯನಾಗಿ ಪುಸ್ತಕವು ದೃಶ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಮುದ್ರಿತ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಯು ಬರುವುದೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ, ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಕಾಯಿದೆಯನ್ನು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪುಸ್ತಕರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರುವಾಗ ಅದರ ಎರಡನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿಯೇ ಪುಸ್ತಕವು ಇಂಥಾ ಲೇಖಕರಿಂದ ರಚಿತವಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪುಸ್ತಕದ ಹಕ್ಕುಗಳು ಲೇಖಕರವು (ಕೆಲವರ ಪುಸ್ತಕಗಳ ಹಕ್ಕುಗಳು ಅವರ ಹೆಂಡತಿ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ) ಎಂದು ಮುದ್ರಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಾಟಕವಾದರೆ ಅದರ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಗೌರವ ಸಂಭಾವನೆಯನ್ನು ಕೊಡುಬೇಕೆಂಬ

ಸೂಚನೆಯೂ ಆ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಕಾಪಿರೈಟ್'ಅನ್ನುವುದು ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರನ ಹಕ್ಕಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಬಿಡುತದೆ. ಲೇಖಕನ ಅನುಮತಿಯಿಲ್ಲದೆ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಪುನರ್‌ಮುದ್ರಿಸುವ ಅವಕಾಶವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಲೇಖಕನು ದಿವಂಗತನಾದಲ್ಲಿ ಈ ಪುಸ್ತಕದಿಂದ ಬರುವ ಹಣವು ಆ ಲೇಖಕನ ಕುಟುಂಬವರ್ಗದವರಿಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಹಕ್ಕು ಆಯಾ ಲೇಖಕನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಲೇಖಕನೇ ಕೃತಿಗೆ ಯಜಮಾನನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮುದ್ರಿತ ಪುಸ್ತಕದ ಯಜಮಾನನು ಕೃತಿಕಾರನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಕೇಂದ್ರಿತ ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕತಿಯೊಳಗೆ ಲೇಖಕನಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಂಡೇ ಒಬ್ಬ ಬರಹಗಾರನು ತನ್ನ ಮುದ್ರಿತ ಬರಹಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂವಾದಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುದ್ರಿತ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಯಾರುಬೇಕಾದರೂ, ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ಓದುತ್ತಾನೆ? ಹೀಗೆ ಓದಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದರಿಂದ ಈಗ ಬರಹ ಅನ್ನುವುದು ಮುದ್ರಣ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಬರವಣಿಗೆಯು ಇದರಿಂದಾಗಿ ತನ್ನ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಲೇಖಕನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಬಹುದು, ದುಡ್ಡಿನ ಆಮಿಷ, ಸೆಮಿನಾರುಗಳ ಒತ್ತಾಯ 'ತನ್ನ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಂಬ ಹಂಬಲ' ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಕ್ರಮವು ಇದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಹೇಳುವ ಮಾತನ್ನೆ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡರೂ ಇದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ;

'ವೇದ ಪಾರಯಣದ ಫಲ ಗಂ
ಗಾದಿ ತೀರ್ಥ ಸ್ನಾನ ಫಲ ಕೃ
ಚ್ಛಾದಿ ತಪಸಿನ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮ ಯಾಗ ಫಲ
ಮೇದಿನಿಯನೊಲಿದಿತ್ತ ಫಲವ
ಸ್ತ್ರಾದಿಕನ್ಯಾದಾನ ಫಲವಹು
ದಾದರಿಸಿದ ಭಾರತದೊಳೊಂದಕ್ಷರವ ಕೇಳ್ದರಿಗೆ '

ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ಪವಿತ್ರವಾದ ಕೆಲಸ. ಬರವಣಿಗೆಯ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಕೇಳಿದರೂ ಸಾಕು ಅದರಿಂದ ಪುಣ್ಯವು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕವಿಗಳಿಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈಗಿನ ಸ್ಥಿತಿಯು ಹಾಗಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಯು ನಮಗೆ ಪವಿತ್ರವೆಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೂ ಅಲ್ಲದೆ ನಮಗೆ ಬರವಣಿಗೆಯೆಂಬುದು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲ. ಬಹುತೇಕ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಬರೆಯುವುದೆಂದರೆ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಬರಹದ ಬಗೆಗೆ ಸಣ್ಣ ಅಪನಂಬಿಕೆಯೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಲ್ಲಣಗಳು. ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವ ಬರವಣಿಗೆ, ಮಾತು ಎಲ್ಲವೂ ಕಳಾಹೀನವಾಗಿ ಬಣ್ಣಗೆಟ್ಟಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದು. ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳನ್ನು, ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಳುತ್ತವೆ.

ಈಗ ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ನೋಡಿ: ಇದು ಜನಾಂಗವಾದಿ, ಕೋಮುವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನಾವು ಇರಬೇಕೆ, ಬೇಡವೇ ಎಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ನಾವು ಸಂಬಂಧ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಾಗಲೂ ನಾವು ಅನೇಕ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖವಾಣಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧ

ಇರಿಸಿಕೊಂಡೇ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಚನೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಬರುವ ಕಾಗದಗಳು; ಸಂಪಾದಕರ ಸಮಸ್ಯೆ; ಜನಾಭಿರುಚಿ; ಸಂಪಾದಕರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಬಂಡವಾಳ ಹಾಕಿದವರು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡೇ ಕೆಲವರು ಸಾಹಿತಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದವರು ಸಾಹಿತಿಗಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಧ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಶಾಲೆ, ಕಾಲೇಜುಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವ ಮಠಗಳು, ಚರ್ಚುಗಳು, ಮಸೀದಿಗಳು, ಮತದ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ನಮಗೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಕಲಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅವರು ಮೆಲ್ಲನೆಯ ಮೃದು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮಾತಾಡುವಂತೆ ಕವಾಯಿತು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಸಮವಸ್ತ್ರಧಾರಿಗಳಾದ ಶಾಲೆಯ ಹುಡುಗರಂತೆ ನಾನಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮವಸ್ತ್ರದ ಒತ್ತಾಯಕ್ಕೆ ಮಣಿಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸಮವಸ್ತ್ರದ ವೇಷದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸ್ವ-ಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಮರೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸ್ವಮುಖ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ 'ನಾನು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಹಾಗೆ', 'ಇದು ನನ್ನ ಅನುಮಾನ' ಎಂಬ ಕ್ಲೀಷೆಯನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡ ಮಾತುಗಳು ಮುದ್ರಣ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಓದುಗರನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಭಾವಲಯಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ನಾನು ಎಂಬ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಹೊರಡುವ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮೋಸ, ಸಿನಿಕತೆ, ಲಾಭ, ಸ್ವಾರ್ಥ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಒಬ್ಬ ಸಾಹಿತಿಯು ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ನಾನೇ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಬಾಯಿ ಬಡುಕತನದಿಂದ ಬೊಬ್ಬೆ ಹೊಡೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ, ಈ ಬಾಯಿಬಡುಕತನಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತಿಯ ಆಲೋಚನೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಾಯಿಬಾಬ ಉಂಗುರವನ್ನು ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡ ಸುಳ್ಳು. ಆಲೋಚನೆಯು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶೂನ್ಯದ ಆವರಣದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಆಲೋಚನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಈ ನನ್ನ ಆಲೋಚನೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮಾಜ, ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಶುದ್ಧ ಖಾಸಗೀತನ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಮಾತು. ನಾವು ಬರೆಯುವ ಖಾಸಗೀ ಪತ್ರಗಳ ಹೊರತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆನ್ನುವುದು ಖಾಸಗಿಯಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ, ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯು ಸಧ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ನಿರ್ಣಯಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸುವ ಆಲೋಚನೆಯೂ ಕೂಡಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಫಲವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮಾದರಿಯವು ಆಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ನಾವು ಅವರನ್ನು ಅನುಕರಿಸುತ್ತಿರುವುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮ್ಮಿಶ್ರತೆಯ ಫಲವಿದು. ಈಗ ನಮಗೆ ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಗೈರುಹಾಜರಾಗಿದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯು ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗದೇ ಇರುವ ಒಂದು ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ. ಮಹಾಕಾವ್ಯವೆಂಬುದು ದೊಡ್ಡ ಸಂಗತಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮುಖ ಮಾಡಿ ನಿಂತಿತ್ತು. ಈಗ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಬದಲಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿ ಬಂದಿದೆ. ಕಾವ್ಯಗಳು ನಾಟಕಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅನಿಸಿಕೆಗಳನ್ನು, ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅಕ್ಷರದಲ್ಲಿ ಹೆಣೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈಗಿನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗವು ಬುದ್ಧಿಯ ಕಾಲ್ಪನಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಮೆರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪನೆಯ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಇವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ಮಂತ್ರವಿದು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿವರ್ಗವು ಇಂದಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆ ಇಲ್ಲದೇ ಬರೆಯುವುದನ್ನು ಕಲಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾತು ಬಂಡಾಯ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬಹುತೇಕ ಬರಹಗಾರರು ಬದ್ಧತೆ ಇಲ್ಲದೇ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬರಹಗಾರ ಮತು ವಿಮರ್ಶಕರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವೂ ಬದಲಾಗಿದೆ. ವಿಮರ್ಶಕರು

ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬ ವಿಶೇಷ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ತಜ್ಞರಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ರವಿವಾರದ ಪುರವಣಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಗೌರವಧನ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿಯಾದರೂ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಬರಹಗಾರನು ತನ್ನ ಆಂತರಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ವ್ಯಾಪಾರದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ವಿಮರ್ಶಕ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬರೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನೇ ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಈಗ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಟಣೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಒಂದು ಉದ್ಯಮ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ? ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಟಣೆಯ ಉದ್ದಿಮೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಇರಬಹುದಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಪುಸ್ತಕದ ಉದ್ದಿಮೆಯ ಮೌಲ್ಯವು ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವವನನ್ನು ನಾವು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಪಡುವ ಬರಹವನ್ನು ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವರ್ಗವೆಂದು ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವವರನ್ನು ನಾವು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಆಧುನಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಬರುತ್ತಿವೆಯಷ್ಟೇ? ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಜಗತ್ತು ನಿಕಟವಾಗತೊಡಗಿದೆ. ಉಪಗ್ರಹಗಳಿಂದಾಗಿ ನಮಗೆ ಹೊರದೇಶದ ಅನೇಕ ಮಾಹಿತಿಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತಿವೆ. ಗ್ರಂಥಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ ಅಳವಡಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಓದಿನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಹೊಸ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ತನ್ನ ಕೌಶಲ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಇದರಿಂದಾಗಿ ಹೊಸ ವ್ಯಾಪಾರದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನಾತ್ಮಕ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಕಲ್ಪನೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಪಣವಾಗಿ ಇಡುವ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತಗೊಳಿಸುತ್ತೇವೆ. ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಂದರ್ಭದೊಳಗೆ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯೆನ್ನುವುದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಶಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಅಂಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಹಿಂದಿನ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದ್ದ ನಮ್ಮ ದೇಹದ ಶ್ರಮವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಈಗ ತಾಂತ್ರಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ಪಾಠಮಾಡುವ ಅಧ್ಯಾಪಕನ ಭೌದ್ಧಿಕ ಚಹರೆಗೂ, ಒಬ್ಬ ತಜ್ಞವೈದ್ಯನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗೂ, ಖಾಸಗೀ ಕಂಪನಿಯ ಒಬ್ಬ ಕಾರ್ಮಿಕನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕೌಶಲ್ಯಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ವೈದ್ಯರನ್ನು, ನೌಕರರನ್ನು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಪತ್ರಿಕೆಯವರನ್ನು, ತತ್ವಜಾನಿಗಳನ್ನು, ಕಲಾವಿದರನ್ನು ನಾವು ನಿಜವಾದ ಬುದಿಜೀವಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತೇವೆ.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ನಗರಕೇಂದ್ರಿತ ಹಾಗು ಹಳ್ಳಿಕೇಂದ್ರಿತ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ನಗರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ನೆಲೆಗಳು ಆಧುನಿಕ ನಗರಗಳು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಹೃದಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಕೃಷಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಹಳ್ಳಿಕೇಂದ್ರಿತ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಕೃಷಿಯ ಹೃದಯವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ.

ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ; ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಚರ್ಚೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುವುದೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದು ಆಧುನಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಡಲಿನಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಕೂಸು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡದೆ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ವಸಹಾತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವು ಕರುಣಿಸಿದ ಅನೇಕ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬಿಂಬಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು. ಪಶ್ಚಿಮದ ರೊಮಾಂಟಿಕ್‌ರಿಗೆ ಇದ್ದ ಸಮಸ್ಯಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಂದೇ ತಕ್ಕಡಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ತೂಗುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಗಳು ಈ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ತಾಯಿಯ ಕೆಲವು ಚಹರೆ ಈ ಮಗಳಿಗೂ ಬಂದುಬಿಟ್ಟಿದೆ. 'ಭಾರತಾಂಬೆ'ಯ ಸಂಕಟವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯ ನೋಡಿದ ಕ್ರಮ ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ. ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಕನ್ನಡದ ಇಡಿಯ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಈ ಬಿಂಬವನ್ನು ಕನ್ನಡದ್ದೇ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯದ ಮೂಲಕ ಕಾಣಲು ತೊಡಗಿತ್ತು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯದ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಲವೇ? ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯವೆಂಬುದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಜಾಗತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹಿಡಿದಿದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ.

'ಮಾತು-ಮಾಯೆ'ಯ ನಡುವಣ ಅಂತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮಾತು-ಮಾಯೆಯ ನಡುವಣ ಹುಡುಕಾಟವೇ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ನೆಲೆಯಾದುದರಿಂದ ಇದರ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯದ ಬರಹಗಾರರು ಯತ್ನಿಸಿದರು ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಮುಖ ಅನುಭಾವಸ್ವರದ ಕವಿ ಸಂತ ಶಿಶುನಾಳ ಶರೀಫರು 'ಗಿರಣಿ' , ' ಕರುನಾಡು', 'ಮಹರಾಣಿ, ಪಿಯ ಪ್ರತೀಕಗಳ ಮೂಲಕ ಇದನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶರೀಫ ಸಾಹೇಬರಿಗೆ 'ಗಿರಣಿ' ಹಳ್ಳಿಯ ತಕ್ಷಣ ಹಾಜರಾಗುವ ಗಿರಣಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಗಿರಣಿಯೆಂಬುದು ಇಡಿಯ ಭಾರತದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಗುವ ಗಿರಣಿಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಹೀಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಈ ಒಂದು ಎಳೆಯ ಮೂಲಕ ಬಿಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದ.

ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬಿಡಿಯಾದ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಕನ್ನಡದ ಕೈಗನ್ನಡಿಯ ಮೂಲಕ ಇಡಿಯ ಜಾಗತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಆಗಬಹುದು ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದವರು ಆಲೂರು ವೆಂಕಟರಾಯರು. ಅವರ ಒಂದು ಪುಸ್ತಕದ ಹೆಸರು ಕರ್ನಾಟಕ ಗತವೈಭವ' ಅದು ಕಳೆದು ಹೋದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗತವೈಭವವನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕೆಂಬ ಆಸಕ್ತಿಯು ಆಲೂರು ವೆಂಕಟರಾಯಗ್ರಂಥವರಿಗಿದೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಸಮೀಕರಿಸಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯವೆಂಬ ಪಠ್ಯವು (Text) ಹೀಗೆ ಒಂದೆಡೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಸರಳ

ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವುದಿದ್ದರೆ ನಾವು ಎಷ್ಟೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಓದುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಧಿಸಬೇಕಾದ ಜಾಗವಿದೆಯಲ್ಲಾ? ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಗೃಹೀತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ 'ಭಿನ್ನ ಓದು'ಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದೆಡೆಗೆ ಸಂಧಿಸಬೇಕಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡು ಭಾರತೀಯ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಅನುಭವವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಆದರ್ಶಮುಖಿಯಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮುಖವಾದ ಆಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇರಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯ ಕ್ರಮವು ಕನ್ನಡದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ.

ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ಪಶ್ಚಿಮಶೈಲಿಯ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ರಮವು ಇಂಗ್ಲೀಷನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಉಪಭಾಷೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ನಿಲ್ಲಿಸಿರುವುದು ಸರಿಯಷ್ಟೇ? 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾದಂತೆ ಅದು ತನ್ನ ಭಾಷಿಕ ಕಾಲುವೆಯ ಮೂಲಕ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಂದು ಹಾಕಿತು. ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀಯವರು ಇದರ ನಡುವಣ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಗೀತೆಗಳು' ಕೃತಿಯ ಕವಿತೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ' ಅವಳ ತೊಡುಗೆ ಇವಳಿಗಿಟ್ಟು ಇವಳ ತೊಡುಗೆ ಅವಳಿಗಿಟ್ಟು ಹಾಡಬಯಸಿದೆ ' ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆ ಕೇವಲ ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯಾಗದೆ ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಂಗವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ಭಾಷೆಯೂ ಆಯಿತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಜಗಳವು ಕೂಡಾ ಸರಳವಾದುದಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯವರು ಆಳೌಬ್ರಿಟಾನಿಕ ಎಂದು ಕರೆದರು. ದಾಸ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಾಗಿನ ಒಂದು ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಳುವ ನಡುವಣ ಸಂವಾದವು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ.

ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಕರುಣಿಸಿದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕ ಸಹಮತವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಹಮತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕವಿತೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿರುವ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದು. ಈ ಸಹಮತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಆಗಿನ ಶಿಕ್ಷಣದ ಕ್ರಮದಿಂದಲೇ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಕೆಲವು ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಸಹಮತವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಆಸಕ್ತಿಗಳಿವೆ: ಮೊದಲನೆಯದು- ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗಿನ ಒಪ್ಪಂದವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಲ್ಲದು ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಈರೀತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಆಧುನಿಕ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ವಿಧವೆಯರ ವಿವಾಹ, ಬಾಲ್ಯ ವಿವಾಹ' ಇತ್ಯಾದಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ

ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ'ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ಬರೆದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನೇರ ಅರ್ಥಗಳು ಬಂದಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರುವ ಇಂದಿರಾ ಬಾಯಿ, ಭಾಗೀರಥಿ ಮುಂತಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ' ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆ'ಯ ಆಸೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ಸಹಮತದ ಮಾದರಿಯ ಒಳಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಆಶಯಗಳು ಹಣಕಿಕ್ಕಿವೆ. ಇವುಗಳು ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂಶವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನಾಗಿಯೂ ಕಲಿಯಲು ತೊಡಗಿದ್ದೇವಷ್ಟೆ? ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಎದುರಿಗೆ ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡಿದೆ. ಆಗ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕೂಡಾ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಲಿಯಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿತು. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ 'ಐಗಳ ಮಠ' ವೆಂಬುದು ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಕಲಿಸಲು ಇದ್ದ ತಾಣಗಳು. ಈ ತಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದಿತು. 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಪ್ರವೇಶವು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಭುತ್ವಕೊಟ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಏನೇ ಇರಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಉಂಟಾದ ಈ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಿಕೆಯು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ಅನ್ವಯವಾಯಿತು ಎಂಬುವುದಂತೂ ನಿಜ. ಈ ರೀತಿಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನುಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದೊಳಗೆ ಹುಡುಕಬೇಕು. ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ (ಹಳೆಯ ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತದ) ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ಕ್ರಮವು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಕಲಿಕೆಯ ಈ ಕ್ರಮ ಎನ್ನುವುದು ಲಿಖಿತಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಕೆಲವು ಪ್ರತೀಕಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಈಗಾಗಲೇ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ರಾಜಸತ್ತೆಯು ರೂಪಿಸಿದ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥಗಳಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಅರ್ಥೈಸಲಾಯಿತು. ಈ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಗುಲ್ವಾಡಿ ವೆಂಕಟರಾಯರ 'ಇಂದಿರಾ ಬಾಯಿ', ಕುವೆಂಪುರವರ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಮೊದಲಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಏಕೀಕರಣವಾಗುವ ಮೊದಲಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಕೆಲವು ಬಿಂಬಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಂಗಳೂರು ಪರಿಸರವು (ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆ) ಮದರಾಸು ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಮಂಗಳೂರು ಕೇಂದ್ರವು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಷನರಿಗಳ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಕೇಂದ್ರವೂ ಹೌದು. ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರವು ಮದರಾಸು ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಭಾವಲಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಧಾರವಾಡದ ಪರಿಸರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಬೆಳಗಾಂ ಪ್ರದೇಶದ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಮಂಗಳೂರು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆ ನಿಂತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಗುಲ್ವಾಡಿ ವೆಂಕಟರಾಯರು, ಪೈ ಮುಂತಾದವರು ರೂಪಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ನಿಖರವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಗುಲ್ವಾಡಿಯವರು 'ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ'ಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಸಮುದ್ರಯಾನ ಮಾಡಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಲಿತವನು, ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅಶುದ್ಧನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ಮ್ಲೇಚ್ಛನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ.

ಕುವೆಂಪುರವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮ ಎನ್ನುವುದು ಆದರ್ಶವುಳ್ಳ

ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸೂಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬರುವ ಹೂವಯ್ಯನು ಕಲಿತವನು. ಆದರೆ ಹೂವಯ್ಯ ತನ್ನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬಿನ್ನವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ.ಬೆಳಗಾಂ ಪರಿಸರದ ದಟ್ಟ ಚಿತ್ರಣ ಕೊಡುವ ನಿಸರ್ಗ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈರೀತಿಯ ತಲ್ಲಣಮುಖಿ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಕನ್ನಡದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ನವೋದಯದ ಬರಹಗಾರರು ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಎತ್ತಿರುವ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ತಂದಾಗ ಹಳೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದವು. ಮದರಾಸು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕಲಿಕೆಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದರಿಂದ 'ಸಾಹಿತ್ಯ'ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವು ಬದಲಾವಣೆಯಾದಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಾದರಿಗಳ ಬಗೆಗೂ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಉದ್ಭವಿಸಿಕೊಂಡವು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಒಳಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ಅದು ತೆಗೆತುಕೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ಧಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪದ ಬಗೆಗೂ ಚಿಂತನ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ 'ಭಾವಗೀತೆ'ಯಂತಹ ಪ್ರಕಾರ ಹಾಗೂ 'ಕಾದಂಬರಿಯಂಥ' ಪ್ರಕಾರ ಆಗ ಪಡೆದ ಅನುಭವ ಲೋಕದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ನಿರ್ವಚನಗಳಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವ ಪ್ರಕಾರವು ಈ ರೀತಿಯ ಹೊಸ ಸಂವಾದದ ಸಾಧ್ಯಾಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾದರೂ (ಹೆಗಲ್) ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸ್ವಲ್ಪಭಿನ್ನವಾಗಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರಿತ್ರ ಮತ್ತು ಕಲಿತ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ ಮೂರು ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಈ ಪ್ರಕಾರದ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೊದಮೊದಲು ಕಾದಂಬರಿ ರಚಿಸಿದವರೆಲ್ಲರೂ ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಪುಸ್ತಕ ಓದಿದವರೇ "ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಕಾದಂಬರಿ ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ" (1899)ಯ ಲೇಖಕ ಗುಲ್ವಾಡಿ ವೆಂಕಟರಾವ್ ಮತ್ತು ವಾಗ್ದೇವಿ(1905) ಯ ಕರ್ತೃ ಬೋಳಾರ ಬಾಬುರಾವ್ ವಿಮರ್ಶೆ ವಿಡಂಬನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮಠಾಧಿಪತಿಗಳನ್ನು ಕೆಣಕಿದ ಸಾರಸ್ವತರು. ಗೋಮಾಂತಕ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ದಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಬಂದ ಕೊಂಕಣಸ್ಥರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಕೆಳದಿಯ ರಾಜರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲರಾಗಿ ಚಿತ್ರಾಪುರ ಮಠವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಸಾರಸ್ವತರು ಗೌಡ ಸಾರಸ್ವತರು ಎಂಬ ಶಾಖೆಗಳಾದವು. ಹೈದರ್ ಟಿಪ್ಪೂ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶ್ಯಾನುಭೋಗಿಕೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಚಿತ್ರಾಪುರ ಸಾರ್‍ಸ್ವತರು ಬ್ರಿಟೀಷರು ಅಧಿಕಾರ ವಹಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ತಮ್ಮ ಹುದ್ದೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರು. ಅನೇಕರು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಾಲೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿ ಬೇಗನೆ ವಿದ್ಯಾವಂತರಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಸರಕಾರಿ ಇಲಾಖೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ವಕೀಲಿ ಇತರಉದ್ಯೋಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರಾದರು. (ದಾಮೋದರ ರಾವ್ 1992) ಇದೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿವರವನ್ನು ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರರು ಕೂಡಾ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಭಾವಗೀತೆಯನ್ನುವ ಪ್ರಕಾರವ ಈ ರೀತಿಯ ಸಹಮತದಿಂದಲೇ ಜನ್ಮತಳೆಯಿತು. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅನುಕರಣೆಯು ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನುಕರಣೆಯೆನ್ನುವುದು ಸರಳ ಸಹಜ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೇನನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ ತಾನೆ? ಕನ್ನಡದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಪ್ರಭುಶಂಕರರು ಹೊಸಗನ್ನಡ ಭಾವಗೀತೆಯನ್ನು ಉಪನಿಷತಿನಲ್ಲೇತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಈ ನಿಲುವು ಸ್ವಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು

ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಮಾದರಿಯದ್ದು.ಇರಲಿ, ಕನ್ನಡ ಭಾವಗೀತೆಯು ಅನುಕರಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಎಂದೆನ್ನುವಾಗಲೂ ಅನುಕರಣೆಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ರಾಜಕೀಯ, ತಾತ್ವಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಕವಿತೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅನುಕರಿತು. ಮೊದಮೊದಲಿಗೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕಂಡು ಬಂದ ತರುವಾಯ ಭಾವಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಸಿಕೊಂಡರು. ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಕವಿತೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ತೀವ್ರತೆಗಳೆ ಭಿನ್ನವಾದವು. ಕನ್ನಡ ಭಾವಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾರ ಹುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಇದ್ದತೀವ್ರತೆಯು ಬೇರೆಯಾದದ್ದು. ಕೆಲವು ಸಮಾನಾಂತರ ಅಂಶಗಳಿದರೂ, ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಕವಿತೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಭಾವಗೀತೆ ಸಂವಾದಿಯಾದುದೆ? ಕನ್ನಡದ ಭಾವಗೀತೆಯೆನ್ನುವುದು ಮೊದಲಿಗೆ ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಕವಿತೆಗಳ ಮಾದರಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೇ ಇದ್ದುದು. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆ. ಸಾಹಿತ್ಯೇತರವಾದ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳು ಭಾವಗೀತೆಯೆಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿವೆ. ಕನ್ನಡದ ಭಾವಗೀತೆಗೆ ಅದರದ್ದೇ ಕೆಲವು ಅನನ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಆ ರೂಪ ಆಮದಾದಾಗ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಹಮತ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಅನುಕರಣೆಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಆಂಶಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು.'ನಾವು ಮತ್ತು ಅವರು' ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ಅಧಿಕೃತತೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ವೈಚಾರಿಕತೆಯೆಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಪ್ರಮುಖವಾಯಿತು. ಈ ವೈಚಾರಿಕತೆಯೆಂದರೆ ದೇಸಿ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದುದು ಎಂಬರ್ಥವಲ್ಲ. ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಕಲೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅಂಥದ್ದು. ಹೊಸದೊಂದು ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ಅಭ್ಯಾಸವು ಶುರುವಾದಂತಹ ಉತ್ಸಾಹವದು. ಮಾದರಿಯ ಆಯ್ಕೆಯು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಾಲುವೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಹರಿದು ಬಂತು. ಜೀವದುಸಿರು ನಂತರ ಇಲ್ಲಿಯ ನೆಲದ ಕಡೆಗೆ ನಡೆಯಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಗೀತಗಳನ್ನು ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯವರು ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದರ ಹಿನ್ನಲೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದ ಹೊಂದಿದ ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಹಮತದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆಯೆಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪದೇ ಪದೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದ ಪ್ರಗತಿ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ವಿಜ್ಞಾನದಂತಹ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಹಳೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿವೆ. "ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದೆ. ಅಷ್ಟೇಅಲ್ಲ, ಮಾನವನ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಈ ಸಾಮರಸ್ಯ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯ ವಿರೋಧಿ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕಟಿಸಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ಮನುಷ್ಯನ ಅಂತರಂಗದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಗೆ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೆಂದು ಅದು ಭಾವಿಸಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮನುಷ್ಯನ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಉನ್ನತ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂಬ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಅದು ತಳೆದಿದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ವಿಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ, ತುಂಬು ಗೌರವದಿಂದ ಆರಾಧಿಸಿದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನಗಳೆರಡು ಅಖಂಡವಾಗಿರುವ ಧರ್ಮದ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಮಿಳಿತವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನವೋದಯ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದೆ." ಎಂದು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ 1987 ಪು.28) ಅವರು ಮುಂದುವರೆಸಿ, "ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಿನ ಈ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಸಮನ್ವಯ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನೇಕ ಜನಪರ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ತತ್ವವನ್ನು ಒದಗಿಸಿತು.

ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವೈಚಾರಿಕ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಸಮನ್ವಯ ಕಾರಣವಾದರೆ, ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇದು ಇನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಜಗತ್ತನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅದನ್ನು ಕಲೆಯಾಗಿ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿಯೆ ಈ ಸಾಮರಸ್ಯ ಮೂಡಿತು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಪರಿಭಾಷೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ರೂಪಕಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆಯಂತೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅದ್ಭುತವಾದ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ರಾಸಲೀಲೆ' ಕವನವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು (ಅದೇ ಪು.20) ಕುವೆಂಪುರವರು ಬಳಸುವ ಸಮನ್ವಯ ಮುಖಿಯಾದ ಈ ಧೋರಣೆಯು 'ರಾಸಲೀಲೆ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಅಣು ಅಣುವಿಂ ನೀಹಾರಿಕೆವರೆಗೆ
ತೃಣ ಕಣಕಣದಿ ಹಿಮಗಿರಿವರೆಗೆ
ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ರಾಸಕ್ರೀಡೆ
ಪ್ರಕೃತಿ ನಿಯಮಗಳೋ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಯೋ
ಬಹುರೂಪಗಳಿವೆ ಬಹುನಾಮಗಳಿವೆ
ಆದರೆ-ಆದರೆ ಕಡೆಯಲಿ, ಎಲ್ಲಿಯು
ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯು ರಾಸಕ್ರೀಡೆ (ರಾಸಲೀಲೆ)

ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕವಿತೆಯಾದ ಈ 'ರಾಸಲೀಲೆ' ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಹಜ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಸತ್ವವಾದ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಯು ಪರಸ್ಪರ ಸಹಮಿಲನ ಹೊಂದಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಮುಖ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ಕುವೆಂಪುರವರು 'ವಿಶ್ವ ಮಾನವತೆ' 'ವಿಶ್ವ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಮೊದಲಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಲೆನಾಡಿನ ಬಿಂದುವಿನಿಂದ 'ವಿಶ್ವ'ದ ಆಗುಹೋಗುಗಳಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಕುವೆಂಪು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಕುವೆಂಪುರವರ ಕವಿತೆಯ ಸಾಲೊಂದನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ, " ಓ ನನ್ನ ಚೇತನ ಆಗು ನೀ ಅನಿಕೇತನ" ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ಕುವೆಂಪುರವರ ಒಟ್ಟು ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದು ರೂಪಿಸಿದ ವೈಚಾರಿಕ ಜಗತ್ತು ಕುವೆಂಪುರವರ ಮೇಲೆ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಹೊಸಯುಗವೊಂದು ಬಂದಾಗ ಬರುವ ಕಾತುರ ಮತ್ತು ಉತ್ಸಾಹವು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಇದು ಸಹಜ ಕೂಡ. ಎರಡು ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಕುತೂಹಲ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ವಿಕಾಸಶೀಲತೆ ಈ ವಿಚಾರವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕುವೆಂಪುರಂಥವರು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿಲುವು ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಸಮಾನತೆ' 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಟ್ಟದ ಪರಭಾಷೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡವು. ಕುವೆಂಪುರವರು ಈ ರೀತಿಯ ಪದಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಯು ಮಲೆನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಜರುಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ನಾಯಕರ ಮುಖ (ಹೂವಯ್ಯ, ಮುಕುಂದಯ್ಯ) ಜಗತ್ತಿನ ಕಡೆಗಿದೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೌಗು ನೆಲವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಅರ್ಥದಲ್ಲೂ ಕುವೆಂಪುರವರ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಎದುರು ಕೇವಲ ದ್ವಿತೀಯ ದರ್ಜೆಯ ಪ್ರಜೆಯಾಗುವ ಭಾರತೀಯನೊಬ್ಬ 'ವಿಶ್ವ' ದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಯೋಚಿಸುವ ವಿಧಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳಿವೆ. ಆಳುವವನು ಹೇಳುವ 'ವಿಶ್ವಭ್ರಾತೃತ್ವ'

'ವಿಶ್ವ ಮಾನವತೆ' ಮೊದಲಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ, ಅಧಿಕಾರದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಳಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ವಿಶ್ವ ಮಾನವತವಾದವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮಾತನಾಡುವ ಪರಿಭಾಷೆ ಒಂದೇ ಆದರೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ವಿಭಿನ್ನ. ಸಂವಾದ ಮುಖಿಯಾದ ರೂಪವಿದು. ಆದರೂ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಸಹಮತವಿದ್ದು, ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾದಿಯ ಭಿನ್ನತೆಯು ಮುಖ್ಯ. ಕುವೆಂಪುರವರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ನೆಲೆಯು ಇಲ್ಲಿದೆ. ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ವಿಶ್ವ' ದ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. 'ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯ' ವೆಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ 'ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಕಾಸ'ವೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಘನತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿದೆ.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ನವೋದಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗೆಗೆ ಈ ಆಸಕ್ತಿಯು ಎರಡು ರೀತಿಯ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ: ಒಂದು ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ. ಈ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಚಿಕವೀರ ರಾಜೇಂದ್ರ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಕೊಡಗಿನ ಅರಸನೊಬ್ಬನ ಬಗೆಗೆ ವಿವರಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯ ಕೆಡುಕನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲಿಸದೆ ಅದನ್ನು ಕತೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಅದಕ್ಕೊಂದು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ರೇಖೆಯ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ: ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿಯು 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ' 'ಕವಿ ಚರಿತೆ' ಮೊದಲಾದ ಕೆಲಸಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಹಾಜರಾದ ಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಇದರ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಾಗ ಅಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಇದು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಾಲುವೆಯಿಂದ ಬಂದ ಪರಿಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮರವರು ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಒಬ್ಬರು ವಿದ್ವಾಂಸರು. ಇವರು ಬರೆದ 'ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜನ ಜೀವನ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಟಗೇರಿಯವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಕರವಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕವಿಚರಿತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಖಾಸಗೀ ಜೀವನದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಡಿ.ಎಲ್.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರಂತಹವರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗಲೂ ಅದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಒಂದು ಪುನರ್‌ಪರಿಶೋಧಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಮಾತ್ರ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರ್‌ನಿರ್ವಹಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಒಡಮೂಡಿದೆ. ಕಲಿತ ಪರಿಭಾಷೆಯಿದು.

ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೂ ಕೆಲವು ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಇಡಲಾಯಿತು. ರೆವರೆಂಡ್ ಫಾದರ್ ಕಿಟಲ್ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ವ್ಯಾಕರಣದ ಬಗೆಗೆ ಒಂದುಪುಸ್ತಕ ಬರೆದರು. ಇದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಮತಲಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಮತಲ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಹುಮುಖಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಿಂದ ಯೋಚಿಸಿದಾಗಲೂ ಅದು ಉಪ ಭಾಷೆಗಳ ಬಗೆಗೆ

ಹೆಚ್ಚು ಚಿಂತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಿಟ್ಟೆಲ್‌ರವರ ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಗೊಳಿಸುವ ಯತ್ನದಲ್ಲಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿಯಿದೆ. ಅದನ್ನು 'ವಿದ್ರೋಹಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ವಿದ್ರೋಹ ಎನ್ನುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾಷೆಯ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಿಡುಗಡೆಗಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಮೂಲದಿಂದ ಹೊರಡಬಹುದಾದ ವಿದ್ರೋಹದ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮುಖ್ಯ ಚರ್ಚೆಯ ಕಡೆಗೆ ಮುಖಮಾಡಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ವೈಚಾರಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೇರ ಒಪ್ಪಂದವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಹೀಗೆ ನುಡಿಯುತ್ತಾರೆ. "ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮೂಲತಃ ತಿಲಕ್‌ವಾದಿ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಇರಬಹುದಾದ ಮೂಲಭೂತ ಬಿರುಕಿನ ಅನ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವಂಥದ್ದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇದು ತುಂಬಾ ಉತ್ಸಾಹದ, ವೀರಾವೇಶದ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಮುನ್ನಡೆಮತ್ತು ಮಾನವನ ಮುನ್ನಡೆ ಎರಡೂ ಒಂದೇ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಮೂಲತಃ ಈ ಗುಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ತಿಲಕ್‌ವಾದಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳ ಜೊತೆಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಗಾಂಧಿ ಈ ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಶಕ್ತಿಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ತಿಲಕರದ್ದೇ ಈ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅತಿ ದೊಡ್ಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಭಾವ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಗಾಂಧೀವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ತಿಲಕ್‌ವಾದೀ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ಗಾಂಧೀವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣ ತಿಲಕ್‌ರಷ್ಟು ಸರಳ ಉತ್ಸಾಹದ್ದಲ್ಲ" (ಡಿ. ಆರ್.ನಾಗರಾಜ1987, ಪುಟ 382)

ಕುವೆಂಪುರವರ 'ನುಗ್ಗಿ ನಡೆ ಮುಂದೆ, ನ್ನಡೆಮುಂದೆ' ಎನ್ನುವ ಆಶಯವು ತಿಲಕ್‌ವಾದೀ ರಾಜಕಾರಣದ ಒಂದು ಮುಖವೆಂದು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗಿನ ಸಂಪರ್ಕ ಕೂಡ ಈರೀತಿಯ 'ರಾಷ್ಟ್ರ'ವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಭೂಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿವೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದೋಲನದ ಬಗೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿವೆ. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನದ ಬಗೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಒಂದನೆಯ ಮಾದರಿಯೆಂದರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ರೀತಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಮಾಡುವುದು.ಇದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಭ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರದೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಎಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅವಯವದಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಇರುತ್ತದೆ. ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವುಕಾಣಬಹುದು. 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ'ಯೆಂಬುದು ಕಲಿತವರಿಗೆ (ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ) ತನ್ನ ಊರಿನ ಬಗ್ಗೆ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು ದಾಖಲಿಸಿದರು. ಕುವೆಂಪುರವರ ' ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು', 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿ', ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ'ಯಂತ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಾವು ಈಗ ಹೇಳುವ 'ವಾಸ್ತವ ವಾದಿ'

ಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ತನ್ನ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ನಡೆಸಿವೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯಿಂದಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬುದು ನಮಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಭೌತಿಕಗೊಳಿಸುವ ನೆಲೆಯು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಿಂಬವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪಶ್ಚ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಗೊಳಿಸುವ ಇರಾದೆಯು ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ರೂಪವೇ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಂತರು ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜನಾಂಗದ ಪಡಿ ಪಾಟಲುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದರೆ, ಕುವೆಂಪುರವರು ಮಲೆನಾಡಿನ ಜೀವನಾನುಭವದ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈರೀತಿಯ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಸಾಂದ್ರವಾಗಿ ಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ವಿದ್ರೋಹಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳಿವೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನವು ನೇರ ವಿಚಾರವಾಗಿಯೂ ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿದೆ. ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರರ 'ಹೇಮಾವತಿ'ಯಂತಹ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿಯವರೇ ಸ್ವತಃ ಒಂದು ಪಾತ್ರವಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಿಗಳಕುರಿತೂ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯವರ ಬಗೆಗೆ ವಿಪರೀತವಾದ ಕರುಣೆಯೂ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಮಿರ್ಜಿಯವರು 'ರಾಷ್ಟ್ರ ಪುರುಷ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನ ಎಂಬುದು ನೇರವಾಗಿ ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದು ವಿದ್ರೋಹಾತ್ಮಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿದ್ರೋಹಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಆಗಿವೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ರೂಪವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಿಸರ್ಗದ ಪ್ರೀತಿಯಾಗಿ: ಭೂಮಿಯ ಆರಾಧನೆಯಾಗಿ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ ಪ್ರಮುಖ ಕವಿಯಾದ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಬಹುತೇಕ ಕವಿತೆಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮೃದು-ಮಧುರವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೆಂದರೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರೀತಿಯೂ ಹೌದು. ಅವರುಆಳುವವರನ್ನು ಟೀಕಿಸುವಾಗ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ:

ಆಳುಗಳ ಹೋರಾಟ
ಆಳುವವರಿಗೆ ಆಟ
ಗಾಳಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕ ಮೀನದ ಗೋಳಾಟೋ
ಗೆಳೆಯ ಗೋಳಾಟಾ
ಗೆದ್ದವರ ಇದ್ದವರ ಹಾರಾಟೋ
ಅರೆಸತ್ತ ಜೀವಾ ಕೊಳೆತಾವೋ
ಹುಳುತಾವೋ
ಅಳತಾವೋ
ಹಸುಗೂಸು ತಿರುಗೆ ಹೊಟ್ಟ್ಯಾಗ
ಹುಗಿದಾಂಗ: ಚಿಗರಿಗಂಗಳ ಚೆಲುವಿ
(ಚಿಗರಿಗಂಗಳ ಚೆಲುವಿ)

ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಬಗೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಟೀಕೆಯಿದು. ಈ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ

ಸಿಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಸಿಟ್ಟು ಆಳಿಸಿಕೊಂಡ ವರ್ಗದ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್‌ರಿಗೆ ಇಲ್ಲದ ಸಾಧ್ಯತೆಯೊಂದು ಭಾರತೀಯ ನವೋದಯವರಿಗೆ ತೆರದುಕೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಆಂತರಿಕವಾದ ಶೋಧನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇಅಲ್ಲದೆ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯವು ಈ ರೀತಿಯ ಸೆಣಸಾಟವನ್ನು 'ರೂಪಕ' ದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಬೇಂದ್ರಯವರ 'ಹಕ್ಕಿ ಹಾರುತಿದೆ ನೋಡಿದಿರಾ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಹಕ್ಕಿಯೊಂದು ಹಾರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಹಕ್ಕಿಯು ಮಂಡಲ ಗಿಂಡಲ ಸುತ್ತಿ, ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೆತ್ತಿಯನ್ನು ಕುಕ್ಕುತ್ತದೆ. ರಾಜರ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಹಾರಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹಕ್ಕಿಯ ರೂಪಕದ ಮೂಲಕ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಭಿನ್ನ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ವಿದ್ರೋಹದ ನೆಲೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಆಗತ್ಯವನ್ನು ಕೂಡ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಒಳಗಿನ ಐಕ್ಯತೆಯ ಆಗತ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಸ್ಪರ ಸುಸಾಂಗತ್ಯದಿಂದಲೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಳಜಿಯು ಸಾಧ್ಯ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಐಕ್ಯತೆಯು ಕುಟುಂಬದ ಮೂಲದಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನೈತಿಕ ಆದರ್ಶವಿದೆ. ಪು.ತಿ.ನ, ಬೇಂದ್ರೆ, ಕುವೆಂಪು, ಮೊದಲಾದವರು ಪ್ರೇಮದ ಕುರಿತು ಕಳಕಳಿಯಿಂದ ಬರೆದಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿದು. ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರೇಮ: ನಿಸರ್ಗದ ಪ್ರೇಮ: ಮಾನವೀಯತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರೀತಿ: ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಅಭಿಮಾನ ಹೀಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಮಜಲುಗಳು ಈ ನೈತಿಕ ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ಇದೆ.

ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಮಧುರಚೆನ್ನರಂಥವರು ಪ್ರೇಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಮುಖದ ಕಡೆಗೆ ಒಲಿಸಿಕೊಂಡರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶರು ಈ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ; ಅವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮಾನವ ಪ್ರೇಮ, ಪ್ರಕೃತಿ ಪ್ರೇಮ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಅವರನ್ನು ದೇವನ ಬಳಿಗೊಯ್ಯುವ ಸಾಧನಗಳು. ಅವರ ಮಧುರ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಟು ಮಧುರ ಸಂಬಂಧಗಳಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಸಂಬಂಧಗಳೇ. ಆತ್ಮಯಾತ್ರೆಯ ಎಲ್ಲಾಹಂತಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟೊಂದು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಾವ್ಯವನೇನಾಗಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅವರ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾದ ಆಹಾರ ಎಲ್ಲೂ ಸಿಕ್ಕಲಿಲ್ಲ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಧುರ ಚೆನ್ನರು ತಮ್ಮ ಅನುಭಾವಿ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವಾಹದಿಂದ ಭಿನ್ನರಾಗಿರುವುದು, ತುರೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪುವ ಮೊದಲು ಮತ್ತು ನಂತರ. ನಮ್ಮ ಮಹಾನ್‌ಸಂತರೆಲ್ಲರೂ ಆತ್ಮೋದ್ಧಾರ ಮತ್ತು ಲೋಕೋದ್ಧಾರ ಎರಡನ್ನೂ ಕೈಗೊಂಡರು. ನಮ್ಮ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಈ ಪರಂಪರೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾದ ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿಯವರು ಈ ಎರಡನ್ನು ಒಂದಾಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಮಧುರ ಚೆನ್ನರು ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿದ್ದು ಗಾಂಧಿಯವರಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಮಹರ್ಷಿ ಅರವಿಂದರಿಂದ. ಅರವಿಂದರು ಸಮಾಜ ರಾಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅಹಂಕಾರದ ಬೃಹದ್ ರೂಪಗಳೆಂದು ತಮ್ಮ ಶಿಷ್ಯನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. (ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದ ರಾಜು (ಸಂ) 1989 ಪು.49) ಸ್ವ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಹೊರಡುವ ಮಧುರ ಚೆನ್ನರಂಥ ಅನುಭಾವ ಸ್ವರದ ಕವಿಗಳು ಘನವಾದ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಮಧುರ ಚೆನ್ನರ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವಆಧುನಿಕತೆಯ ಬಗೆಗೆ ದೇಸೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಸಂತ ಶಿಶುನಾಳ ಶರೀಫರು, ಮಧುರ ಚೆನ್ನರು ಈ ರೀತಿಯ ಧಾರೆಯ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮನ್ನು ಎಸ್ಟಾಬ್ಲಿಷ್ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಅನುಭಾವಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದರು. ದೈವಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆ ಎಂಬುದು ಈ ರೀತಿಯಕವಿಗಳ ಮುಖ್ಯ ಆಸಕ್ತಿ. ಸಂಕಲ್ಪ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳ ಚೈತನ್ಯ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ರೀತಿಯ ಕವಿಗಳು 'ಆಧುನಿಕತೆ'ಗೆ ಬ್ರಿಟೀಷರು ಬಂದು ಆಳಿದುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ

ವಿಧಾನವು ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಒಳಗಿನ ಕೆಚ್ಚನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಈ ವಿಧಾನವೇ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಗಿನ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂತ ಶಿಶುನಾಳ ಶರೀಫರು ಈ ಪ್ರಕ್ರಯೆಯನ್ನು 'ಗಿರಣಿಯ ವಿಸ್ತಾರ ನೋಡಯ್ಯ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಅದನ್ನು ವ್ಯಂಗ್ಯದಿಂದಲೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರವೇಶದ ಬಗೆಗೆ ಅನುಭಾವದ ಕವಿಗಳು ಅಸಹನೆಯನ್ನು ಕಂಡರೆ, ನವೋದಯ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಕೆಲವು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದಾರೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕೊಡುಗೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ಆಮದಾದ ಆಧುನಿಕತೆಯು ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಣಾಲಿಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿತು. ಇದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅದರ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಬಂದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ತರುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಪಡೆಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರೊಂದಿಗಿನ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು,

ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಅರಿವು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಬರುವ ಪ್ರಭಾವದ ಬಗೆಗಿನ ಆತಂಕವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಬರಹಗಾರರು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಿದರು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಬಂದ ಆಧುನಿಕ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಿರುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರವೇಶದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ ಬೇಡವೆ ಎಂಬ ಆತಂಕವು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬರುತ್ತದೆ 'ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಐತಾಳರಿಗೂ-ಐಗಳಿಗೂ ನಡೆಯುವ ಮಾತು ಕತೆಯಿದು.

"ಸರಕಾರಿ ಶಾಲೆಗೆ ಇಂಥ ಲೆಕ್ಕವೇನು ವಿಜಯದಶಮಿ ಅವರಿಗೆ ಇಲ್ಲವೆ?" ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಯಾವ ಮಣ್ಣಿನ ಲೆಕ್ಕವೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರ್ಕಡದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಾಲೆಯಿದೆ. ಯಾವ ವಾರ ಯಾವ ತಿಥಿಯಾದರೂ ಮಕ್ಕಳು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬರಬಹುದು. 'ಏನು ನಿಮ್ಮ ಮಾಣಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಕಳುಸುವ ಯೋಚನೆಯೊ? ಅಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಸಕ್ಕೋಟು ಒಂದು ಗಾಣಿಗರ ಮಕ್ಕಳೂ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮಕ್ಕಳೂ ಸಾಲಾ ಸಾಲು ಬೆಂಚು ಮೇಲೆ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಒರಗಿರುತ್ತವೆ'

"ಹೌದೇನು ಐಗಳೆ ಹಾಗೂ ಉಂಟೆ? ಈ ನಮ್ಮ ಮಾಣಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದದ್ದಾದರೆ ವೈದಿಕರ ಮಕ್ಕಳೂ ಗಾಣಿಗರು ಒಂದೇ ಪಂಕ್ತಿಯೇ" "ಸರಕಾರಿ ಲೆಕ್ಕವೇ ಹಾಗೆ. ನನ್ನ ಮಠದಲ್ಲಿ ನಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದು ಹುಳುವನ್ನು ಬರಲಿಕ್ಕೆ ಬಿಡಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ." "ಐಗಳೇ ನಮ್ಮ ಗಂಡುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಎರಡು ಪ್ರಸಂಗ ಕಲಿಸಿಎಂದು ನಮ್ಮ ಆಚೆ ಬೈಲಿನ ನಾಗಪ್ಪ ಸೆಟ್ಟರು ಹೇಳಿ ಕಳಿಸಿದರು. ಹೇಳುವವರು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲಿ ನಾನು ಯಾವಾವ ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಪಾಠ ಹೇಳಲಾರೆ ಎಂದು ಬಿಟ್ಟೆ."

"ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಅಂಥ ಯಾವ ರಿವಾಜು ಇಲ್ಲವೇನು?" "ಸರಕಾರದವರು ಇದೇ ರೀತಿ ಇನ್ನು ಹತ್ತು ವರ್ಷ ನಡೆಸಿದ್ದಾದರೆ, ನಾಳೆ ನೇಗಿಲು ನೊಗ ಹಿಡಿಯಲು ಕೆಳಗಿನವರು ಯಾರ್‍ಯಾರೂ ಬರಲಾರರು. ಆಮೇಲೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಹೂಡಲಿಕ್ಕೆ ಹೊರಟರಾಯಿತು." (ಮರಳಿ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಪು. 138) ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದಂತೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜನಾಂಗವು ಜಮೀನಿನಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ನಾಳೆಯ ದಿನ ಒಕ್ಕಲು ಮಕ್ಕಳು ಸಿಕ್ಕಲಾರರು ಎನ್ನುವ ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಜಾತಿಯ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ಕಳಂಕಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಎನ್ನುವ ಅನುಮಾನವೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಇತ್ತು. ಕಾರಂತರು ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಆತಂಕವೂ ಮಾಸ್ತಿಯವರ 'ಕಾಕನ ಕೋಟೆ'ಯಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಇದು ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಕನ್ನಡದ ಜಾನಪದದ ಲಾವಣಿಕಾರರು ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಿಂದ ದೇಶ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಾರಿದರು. 'ಭಾರತಬೋಧೆ' ಎನ್ನುವ ಲಾವಣಿಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದುರಂತವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಕೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರದ ರೇಲಿನವರು ಬಂದು ಗುಡಿಕಾರರ ದುಡ್ಡನ್ನು ನುಂಗಿದರು ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಲಾವಣಿಯು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಲಾವಣಿ ತಾರು, ಪೋಸ್ಟುಗಳೆಲ್ಲಾ ಬಂದು ನಮ್ಮನ್ನು ಪರದಾಸ್ಯದಲ್ಲಿ ನುಂಗಿ ಹಾಕಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಗಿರಣಿ ಬಂದಿದ್ದರಿಂದ ಜಾಡರ ಹೊಟ್ಟೆಯು ಹೋಳಾತು ಎಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. (ಸೂರ್ಯನಾಥ ಕಾಮತ್ (ಸಂ) 1988)

ಜೊತೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಿಶನರಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬೀರಿದ ಪ್ರಭಾವ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ಕಾರಂತರ ಚೋಮನದುಡಿ ಕುವೆಂಪುರವರ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ ವರ್ಗದ ಮೇಲೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಬೀರಿದ ಪ್ರಭಾವಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಟೀಕೆ ಕೂಡಾ.

ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಮರಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಹಳೆಯ ಗವರ್ನಿಂಗ್ ಮಾದರಿಗಳ ಹುಡುಕಾಟ, ಗ್ರಾಮಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕವೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಕಾಣುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುವ ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನವೋದಯವು ಅದನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರವಾದ ನಿಲುವು ಪು.ತಿ.ನರಂಥವರಗೆ ಹಳೆಯ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆಮಾಡಿದೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ರಾಜಸತ್ತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಂದಿರುವ ನಿಲುವು ಇದು. ಪು.ತಿ.ನ ಅವರಿಗೆ ಕೃಷ್ಣನೇ ದೊಡ್ಡ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಯತ್ನವಾಗಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯ ಜಾಡು ಇರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು.

ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕೆಲವು ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ತನ್ನದೆ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಎದುರಿಸಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಕೆಲವು ಹಸಿಯಾಗಿ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದೆ. ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಅದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂಬಂತೆ ಬಣ್ಣಿಸಿದೆ. ಹಳೆಯ ಫ್ಯೂಡಲ್ ಸೊಸೈಟಿಯ ಬಗೆಗೆ ವಿಪರೀತವಾದ ಭ್ರಮೆ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬಂದ ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಒಂದೋ ಎದುರಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಮುಂದುವರೆಯಬೇಕು. ಇಲ್ಲವೇ ಪರಸ್ಥಿತಿಯ ಬಲಿಪಶು ಆಗ ಬೇಕು. ಈ ಎರಡರ ನಡುವಣ ಸಂಕಟವೇ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದವರಿಗೆ ಕಾಡಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾಂಪೌಂಡ್‌ವಾಲ್ ದಾಟುವ ಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ನೋವನ್ನು ಉಂಡಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಈ ನೋವುಗಳಿವೆ. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಈ ನೋವನ್ನು ಮರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಭಾವಗೀತೆ, ಹಳೆಯ ಪುರಾಣ, ಫ್ಯೂಡಲ್ ಸೊಸೈಟಿ, ಜಾನಪದ ಲಯಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳ ಮೊರೆ ಹೊಕ್ಕಿದೆ. ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ವಿವರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಹಾಜರಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ನಿಜ.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲದರ ನಡುವೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕನಸುಗಳು ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖೇನ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಹಾಜರಾದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ದ್ವಂದ್ವಮುಖಿ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕೆಣಕುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆ ಮತ್ತು ಒಪ್ಪಂದ ಎರಡೂ ಈ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖಿಯಾದ ಪಠ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂವಾದವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಬಿಂಬವು ಇಡಿಯ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವೊಂದು ಹದಿನೆಂಟು ಮತ್ತು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ ಕಂಡ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ? ಭಾರತಾಂಬೆಗೆ ಎಷ್ಟೊಂದು ಚಹರೆ? ಮಾತು ಮಾಯೆಯ ನಡುವೆ ಎಷ್ಟೊಂದು ಸಂವಾದ?

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. 'ಭಾರತಾಂಬೆ'ಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಗಿತಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯ ಭಾರತಾಂಬೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರರೂ ಭಾರತಾಂಬೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಿದರು.

೨. ಮಾತು-ಮಾಯೆಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು 12ನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನಕಾರ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುದೇವ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮಾತು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಆದರೆ ಮಾಯೆ ಕಲ್ಪಿತ ಆದರ್ಶ. ಕೇವಲ ಭೌತಿಕವಲ್ಲ. 'ಮಾತು-ಮಾಯೆ'ಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಗ್ರಂಥ ಋಣ:

1. ಬಿ.ದಾಮೋದರ ರಾವ್ 1992 ಆಯಾಮಗಳು
2. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ 1987 ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ
3. ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ 1989 ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ
4. ಸೂರ್ಯನಾಥ ಕಾಮತ್(ಸಂ) 1988 ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಸಮರದ ಗೇಯ ಗೀತೆಗಳು.

ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದಲೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವೆಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂತಲೂ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ದೇಶೀಯತೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯೆಂತಲೂ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ಅರ್ಥ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ರಾಜನೇ ಅಂತಿಮಸ್ವರೂಪನಾಗಿದ್ದು ಅವನನ್ನೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೇವರೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯದ ಒಡೆಯನಾದ ರಾಜನು ರಾಜ್ಯದ ನಿಯಮವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾದರಿಯೊಳಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜೆಯು ಪ್ರಭುವಾಗಬಲ್ಲ, ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಪ್ರಜೆಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯ ಹಸ್ತದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ವಂಶಾಡಳಿತ ಪ್ರಭು ಸಂಹಿತೆಯದ್ದು. ಒಂದು ವಂಶಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಗಿದ್ದು ಅಧಿಕಾರವು ಒಬ್ಬನ ಕೈಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

ಬೇರೊಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿದ್ದರೆ ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ವಾಗ್ವಾದಗಳು. ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರ ಪ್ರಕಾರ ದೈನಂದಿನ ಕುಟುಂಬರೂಪಿ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿರ್ವಚನವು ನಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕುಟುಂಬದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಯಾರು ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಆಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಭುತ್ವದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಪಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪಿಯಾಗಿರದೇ ಅದು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಕಾರರಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ನಾಗರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳು ಒತ್ತಾಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಹೋರಾಟಗಾರರಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನಪ್ರಭು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದೇ ಆಗಿತ್ತು.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾದದ್ದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಆಳುವವನ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಒಡಮೂಡಿ ಬಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಲ್ಪನೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಸಲಾಗಿರುವ ಚಳುವಳಿಯ ಉಪಉತ್ಪನ್ನವಿದು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಪಾರ್ಥೊಚಟರ್ಜಿಯವರು ಎರಡು ರೀತಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವಾದಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಪಶ್ಚಿಮ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿಯ ಮಾದರಿ. ಈ ಮಾದರಿಯೊಳಗೆ ಮನುಷ್ಯ, ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಬಂಧ, ನೈತಿಕತೆ, ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವ ಆಲೋಚನಾ

ಕ್ರಮವಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಅಲ್ಲಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿ ಪೂರ್ವಯೂರೋಪಿನದು. ಈ ಪೂರ್ವ ಯುರೋಪಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. (Partho chatterjee,1986, p.1) ಪಾರ್ಥೊ ಚಟರ್ಜಿಯವರು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುವಾಗ ಜಾನ್‌ಪೊಮೇನಾಟ್ಸ್‌ನ ವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬೇಕಾದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಈ ಕುರಿತಂತೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, "ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಗ್ರಹಿಸುವ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮ ಬೇರೆ" ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾಗರಾಜ್ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅವರು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

1. ಸಮಾನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ
2. ಸಮಾಜ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ
3. ಸಮಾನ ಭಾಷೆ (ಹಲವಾರು ಭಾಷೆಗಳಿದ್ದರೂ ಸರಿ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಸಮರ್ಥನೀಯವೇ. ಉದಾ: ಭಾರತ, ರಷ್ಯಾ ಮುಂತಾದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ)
4. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವ(ನೇಷನ್ ಸ್ಟೇಟ್ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ)
5. ಸಮಾನ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ವರೂಪ (ಇದನ್ನೇ ಕೆಲವರು ಹಿಗ್ಗಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವುದುಂಟು)

(ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ. ಎಸ್. 1988,ಪುಟ:4)

ಆದರೆ ಹೆಗಲ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ವಾಹಕವನ್ನು ಮಾತ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪಯ ಜೊತೆಗೆ ಹೆಗಲ್ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. (Cohen C.A.1987p.6) ಅವನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅನಾಗರಿಕ ಜನರಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯಿಲ್ಲ. ಅವರು ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾರರು ಎಂದು ಆತ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ. Nation ಮತ್ತು State ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹೆಗಲ್ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ನೇಷನ್ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಧುತ್ವ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಸ್ಟೇಟ್‌ನ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಆದರ್ಶಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (Martin shaw (ED:) 1985P.105) ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಲೆನಿನ್‌ನ ಪರಿಭಾಷೆ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಲೆನಿನ್ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲೆನಿನ್ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಐಕ್ಯತೆಯ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ಈ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಳುವ, ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಡುವಣ ಸಂವಾದಗಳಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಭೌತಿಕಗೊಳಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ ದುರ್ಬಲ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮಾದರಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಮೇಲು ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಮತ್ತು ಕೆಳಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು .ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಅರ್ಥ ವಿನ್ಯಾಸವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಲೋಕ ರೂಪಿಸಿದ ಅರ್ಥ ವಿನ್ಯಾಸವೇ ಆಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಈಗ ನಾವು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಭಿನ್ನ ತಳಹದಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿವೆ ಆದರೆ. ನಾವಿದನ್ನು ಏಕತ್ರಗೊಳಿಸಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿರುವಂತೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳೊಂದಿಗೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಫ್ಯೂಡಲ್ ಸೊಸೈಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅಧೀನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಫ್ಯೂಡಲ್ ಸೊಸೈಟಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಊರಿನ ಜಮೀನುದಾರನು ಅಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಆಳಬಲ್ಲ. ಈರೀತಿಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಳಿಸಿಕೊಂಡವನು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಶರಣು ಶರಣಾರ್ಥಿ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾನತೆ ಎನ್ನುವುದು ಆ ಸಮಾಜದ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅಧೀನವು ಪ್ರಧಾನವಾದುದ್ದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾನತೆ ಎನ್ನುವುದು ಆ ಸಮಾಜದ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅಧೀನವು ಪ್ರಧಾನವಾದುದ್ದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಆಯುಧವೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಲೋಕ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ವಿನ್ಯಾಸವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಆರಾಧನೆಯ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ತನ್ನ ಆರಾಧನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಇತರ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಗುಲಾಮಿ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ವಿಮುಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯದು. ಆದರೆ ಇದು ತೀರಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯಕಲ್ಪನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ಸಾಹದ ಪರಿಭಾಷೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ

ಏಕಾಂತವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರ ಪ್ರಕಾರ ಭಾರತೀಯ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ಸಾಧನೆಗೆ ಅದು ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತಗಾರರಿಗೆ ಅದರ ಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶವು ಸೇರುತ್ತಿತ್ತು. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಈ ಚರಿತ್ರೆಗಾರರು ಒಂದಲ್ಲಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಂತಿದೆ. ನವವಸಾಹತುವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಗಾರರು ಮತ್ತು ಈ ಏಕಾಂತವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಗುಣಸ್ವಭಾವದ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅಂದರೆ ಇಡಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನೇ ಒಂದುಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡ ಅಧ್ಯಯನದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿದು. ಈ ರೀತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಹಯೋಗ ಮತ್ತು ಸ್ಪರ್ಧೆ ಮುಖ್ಯಪರಿಭಾಷೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕಾಂತವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾದಿ ಚಳುವಳಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತದ ವಿರುದ್ಧನಡೆಸಿದ ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ಕ್ರಮವೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಈ ಚಳುವಳಿಗಾರರು ಅದು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದ ಜನಪ್ರಿಯ ಶೈಲಿಯ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅವರು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಚಲೆಜಾವೊ' ಚಳುವಳಿಯು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ

ಅನೇಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದವು. ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಏಕಾಂತವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚಿಸಲು ತೊಡಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಏಕಾಂತವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ನಿರ್ವಸಾಹತು ರಾಜಕಾರಣವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ರಾಜಸತ್ತೆಯು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಒತ್ತಡವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪೂರಕವಾಯಿತು. ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಆಗು-ಹೋಗುಗಳ ಬಗೆಗೆ: ತನ್ನ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಚಳುವಳಿಯು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಆಗುಹೋಗುಗಳ ಬಗೆಗೆ: ತನ್ನ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ದೇಶವೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕನಸಿಗೆ, ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ State ಅನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಹೆಗಲ್ ಅದಕ್ಕೆ 'ನಾಗರೀಕ ಸಮಾಜದ ಸತ್ಯ' (Truth of civil society)ದ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತಳೆದು ಆ ಕಲ್ಪನೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೇಶದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ರಾಜಕೀಯ, ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಂಗ ಬದ್ಧವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಇಷ್ಟ ಪಡುತ್ತದೆ.

ಒಂದು 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ವೆಂದು ಮಾತನಾಡಲು ಶುರು ಮಾಡಿದರೆ ಆಯಾ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಏನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ? ಅವನೊಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯಪ್ರಜೆಯಷ್ಟೆ: ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯನಾಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಜೆಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಜೆಯೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ' ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯ' 'ವಿಶ್ವಪರಿಕಲ್ಪನೆ' ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಒಲವು ಮುಖ್ಯವಾದರೆ, ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಂವಿಧಾನದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವ ರಾಜ್ಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ರೂಪ ತಳೆದಿದೆ. ಇದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಣಾಳಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವಂತದ್ದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ವಿಚಾರವಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸುವಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಂದೋಲನದಲ್ಲಿಒಂದು ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಪದ. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಡಿವಿಜಿಯವರು ಈ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ "ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಅಥವಾ ಸಮಾಜದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬೆಲೆ ಹೆಚ್ಚಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತಂತಮ್ಮ ಆತ್ಮ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಅವಕಾಶ ಪಡೆದಿರಲೇಕು. ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಿರುವ ಈ ವಿಶಾಲಾವಕಾಶವೇ ನಿಜವಾದ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ. ಗಿಡದಲ್ಲಿ ಹೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಬಿಸಿಲ ಕಡೆ ತಲೆ ತಿರುಗಿಸುವುದಕ್ಕೂ, ತೆರಪಿರುವ ಕಡೆ ಕೊಂಬೆ ಚಾಚುವುದಕ್ಕೂ, ತನಗೆಬೇಕಾದ ಭೂಸಾರವನ್ನು ಹೀರುವುದಕ್ಕೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಅದು ಬಿಡುವ ಹೂ ಹಣ್ಣುಗಳಿಂದ ಸಾರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಾಫಲ್ಯಗಳ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ". ಆದರೆ ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳು ಕಥೆಯೂ ಅದರಂತೆಯೆ (ಡಿ.ವಿ.ಜಿ, 1985, ಪುಟ:62). ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರ ಈ ಮಾತು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ

ಒಂದು ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಈ ಮಾತು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತೀಕರಣದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತದೆ. ಇವರು ಎರಡು ಬಗೆಯವರು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪ್ರಭುಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಹಾಗು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪ್ರಭುಗಳ ಸಮೀಪವರ್ತಿಗಳಾದ ಭಾರತೀಯರು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯವರು. ಇಡಿಯ ಭಾರತವನ್ನು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಈ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಎಲ್ಲಾ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರು. ಇವರಿಗೆ ಮೌಲ್ಯವೆಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಆಗಿತ್ತು. ಇದೇ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವು ಸಳೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೂ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿಯೂ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳು ಈ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದರು. ಇವರಿಗೆ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಸರ್ವಶಕ್ತವಾದ ಜಗತ್ತು. ಆ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆಗೆಸಹಮತ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಸಹಜವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿತ್ತು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿತಷ್ಟೆ. ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಕಾರ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಕೈಗಾರಿಕೋದ್ಯಮಗಳು ಭಾರತೀಯ ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗಗಳ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. (ಇದರ ಬಗೆಗೆ ವಿವರವಾಗಿ ಅಹಮದಾಬಾದ್‌ನ ಪ್ರಕರಣವನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಸಲೀಮ್‌ಲಾಖಾ ಅವರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ Salim Lakha 1988, Capitalism and class in Colonial India, The Case of Ahamadabad.) ಈ ಹೊಸ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆರಾಧನೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ,ಮೊದಲಾದುವುಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಕಲ್ಪನೆ ಬದಲಾದವು. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧದ ಸೆಣಸಾಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಯುಧವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಇದು ಕೇವಲ ನಿಸರ್ಗವಲ್ಲದೆ ದೇಶೀಯತೆಯ ಅನುಭವವಾಗಿ, ಭಾರತೀಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವಾಗಿ, ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಬಿಂಬವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಹೊಸ ಒಂದು ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯದ ಕವಿಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ತಮ್ಮ ಗಂಭೀರ ಕಾಳಜಿಯ ರೂಪುರೇಷೆಗಳನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ನವೋದಯದ ಬಹುತೇಕ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರತೀಕಗಳಲ್ಲಿ ವಿದ್ರೋಹದ ನೆಲೆಯಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಚರ್ಚಾರ್ಹ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತೀಕಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಫೆಮುನಿಸ್ಟರು ಹೇಳುವಂತೆ ನಿಸರ್ಗದ ಶಕ್ತಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಪುರುಷ ನಿರ್ಮಿತ ಶಕ್ತಿಯೊಳಗೆ ಒಂದು ಆಯುಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ವೈಚಾರಿಕತೆಯೂ ಕೂಡಾ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದು. "ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಅಮೂರ್ತ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮೂರ್ತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅವರ ಐದು ತಾಯಿಯರ ಕಲ್ಪನೆ.ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಿರುಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಅವರು ನಾಯಕರತ್ನರೆಂದು ಕರೆದಿರುವ ಭರತೇಶ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು, ಮತ್ತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಚರಿತದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದರು. ಭರತೇಶನಲ್ಲಿ ಜೈನರ ಈಶತ್ವದ, ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಶೈವರ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನಲ್ಲಿ ದೈವೀಕರಣೆಯ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಅವರು ಪ್ರೇಮ, ಪ್ರಭುತ್ವ, ಭಕ್ತಿಯ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರು. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅವರು ಅರ್ಥೈಸುವ ರೀತಿಯೂ ಇದೇ ಪ್ರಕಾರದ್ದು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಅವರು ಕೆಲವೊಂದು ಮಹಾಪುರುಷರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರುತ್ಥಾನದ 'ಸಪ್ತಪದ'ಗಳೆಂದರೆ 1. ಗಾಂಧಿ ಪ್ರಣೀತ ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಕಲ್ಪನೆ. 2. ದಯಾನಂದ ಸರಸ್ವತಿಯವರು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದ ವೇದ. 3. ರಮಣ ಮಹರ್ಷಿಗಳು ಖಚಿತಗೊಳಿಸಿದ ಅಹಂ ನೆಲೆಯ ಸೂತ್ರ. 4. ರವೀಂದ್ರನಾಥ ಟಾಗೋರರ ಕಲಾಸಿದ್ಧಿ, ಶಿಕ್ಷಣ ಪ್ರಯೋಗಗಳು 5. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ವಿವೇಕಾನಂದರು ದರಿದ್ರ ನಾರಾಯಣನಿಗೆ ತೋರಿಸಿದ ಜೀವನ ನರನಾರಾಯಣದರ್ಶನ 6. ಕೃಷ್ಣಜೀಯವರು ತೋರಿಸಿದ ಜೀವನ ಸಾಫಲ್ಯದ ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು 7. ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಿದ ದೈವಿಕತೆ. ಈ ಸಪ್ತಪದಗಳು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳೆ ಎಂದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಜ್ಞಾನ, ಕಲೆ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಸಂವೃದ್ಧಿ, ಜೀವನ ಸಾಪಲ್ಯ, ದೈವಿಕತೆಗಳ ಸಂಕೇತಗಳೂ ಪರಸ್ಪರ ಪೋಷಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ವಸಾಹತಿನ ಅನುಭವ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಭಾರತೀಯ ಪುನರುತ್ಥಾನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಗುರುತಿಸುವ ಅಂಶಗಳು ವಸಾಹತಿನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾದರಿಂದ ಅಂಶಗಳೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ. (ಜಿ.ಎಸ್.ಆಮೂರ, 1991, ಪುಟ:165) ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುವ ರೀತಿ ಸ್ವಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ಪ್ರಸ್ತಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಬಹುತೇಕ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ಮೂಲಮಾದರಿಯು ಹೊಸ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಮತ್ತೆ ಪರಂಪರೆಗೆ ಮರಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನವುದು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಹಳೆಯ ವಾಗ್ವಾದವಷ್ಟೇ! ಈ ವಾಗ್ವಾದದ ಮೂಲ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬಹುದು. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಒಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ಕಂಡರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವರಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆ ಇರುವ ಉದಾರವಾದಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬರಿಯ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವನ್ನು ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಈ ಚರ್ಚೆಯು ಬೇರೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಲೂಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹೊಸ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ನವೋದಯದ ಕೈಗಾರಿಕಾ ನೀತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವೀಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಯ ಎರಡೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜರುಗಿವೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತರ್ಕವೆನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಬ್ರಿಟೀಷರ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಒಂದು ಹೊಸ ಉತ್ಪಾದನಾಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಹಳೆಯ ದೇಶೀಯ ಮಾದರಿಯ ಉತ್ಪಾದನಾಕ್ರಮವು ಬಹಳ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಹತ್ತೀಬಟ್ಟೆಯ ತಯಾರಿಕೆ ತಾಂತ್ರಿಕ ಕುಶಲತೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಇಲ್ಲಿಯ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪೂರಕವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ರಮ ಮೂಲೆಗುಂಪಾಗಿ ಅಥವಾ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೂಲೆಗೆ ಸರಿದು ಅಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ಕುಶಲತೆಯು ಅವತರಿಸಿತು. ಮೆಕೆಂಜಿಯ ಕೈಫಿಯತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿಷಯವೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಮೆಕೆಂಜಿಯು ಕುರುಗೋಡು ಕೈಫಿಯತ್‌ನಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕುರುಗೋಡು ಕೈಫಿಯತ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬಟ್ಟೆಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಕ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಇದೆ:

....ಯೀ ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ಆಗುವಂತಾ ಬಟ್ಟೆಗಳು-

ದೋತ್ರ 1 ರೂಪಾಯಿ ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು 7 ರೂಪಾಯಿ ಪರಿಯಂತ್ರ. ಶೀರೆಗಳು 1 ರೂಪಾಯಿ ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು 10 ರೂಪಾಯಿ ಪರಿಯಂತ್ರ. ಖಾದಿ ಒಂದು

ರೂಪಾಯಿ ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು 2 ರೂಪಾಯಿ ಪರಿಯಂತ್ರ. ಸೆಲ್ಲೆಗಳು(ಶಾಲುಗಳು)2 ಮೊದಲು 4 ರೂಪಾಯಿ ಪರಿಯಂತ್ರ ಕಂಬಳಿ 2 ರೂಪಾಯಿ 4 ರೂಪಾಯಿ ಪರಿಯಂತ್ರ (ಎಂ.ಸಿ ನಂ 368) (ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, 1985 ಪುಟ: 32) ಏನಿದ್ದರೂ ಹೊಸ ಉತ್ಪದನಾ ಸಂಬಂಧವು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ರಾಜಸತ್ತೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿತ್ತು. ಎಂದು ನಾವು ಗಮನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದರ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಹೊಸ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆರ್ಥಿಕನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ರೂಪಗೊಳ್ಳಲು ತೊಡಗಿದವು. ಭಾರತೀಯ ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಉತ್ಪಾದನೆಯೇ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವ ಭ್ರಮೆ ಬರಲು ಶುರುವಾಯಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಪ್ರವೇಶ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ಸತ್‌ಪಾಲ್ ಸಂಗವನ್‌ರು ಕೆಲವು ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಲಾರ್ಡ್ ಕ್ಲೈವನ್ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ನಡೆಸಲಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಯಿಂದ ಮುನ್ನಡೆದ ಮೊದಲ ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆಯು ಆನಂತರ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. (ಪುಟ 23) ರಾಬರ್ಟ ಮೆಕ್‌ಡೊನಾಲ ಸ್ಟೆಪರ್ಸಸನ್ 1841ರಲ್ಲಿ ರೈಲ್ವೆ ಬಗೆಗೆ ಯೋಚಿಸಿದರು (ಸತ್‌ಪಾಲ್ ಸಂಗವನ್‌ರ ಕ್ರಮವು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ್ರವಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ವಿಷಯಗಳಿವೆ. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: Satpal sangawan 1991) ಈ ಎಲ್ಲಾ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣಗಳಿಷ್ಟೇ: ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಬದಲಾದುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ಇಡಿಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಅದು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಈ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡರೂ ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಕೇಡು ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರು. ಉತ್ಪಾದನಾಕ್ರಮದ ಪರಿವರ್ತನೆಯೇ ಕೇಡಿನ ಮೂಲಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮಾತ್ರಕೆ ಅಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳು ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ರಮದ ಪರಿವರ್ತನೆ, ವರ್ತಕಶಾಹಿ ನಿಲುವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರು. ಅವೆಲ್ಲಾ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳಷ್ಟೇ?

ಈ ಹೊಸ ಪರಿಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಕೆಲವು ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದವು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪನಿಗಳ ಅಧಿಕೃತ ಪರಿಭಾಷೆಯೇ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪನಿಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದ ಆಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ನಿರೂಪವು ರಾಜಕೀಯ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಇದರ ಬಗೆಗೆ ಹಲವು ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪನಿಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಆಜ್ಞೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಳಸಿದರು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ 'ಚಿಕ ವೀರರಾಜೇಂದ್ರ' ದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳಿವೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ 'ಕಂಪಣಿ'ಯವರು ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು, ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ಒಡೆದು ಆಳುವ ನೀತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಹೌದು. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: 'ಚಿಕ ವೀರರಾಜೇಂದ್ರ'ದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರೇಸರನ ವರ್ತನೆ) ಗೊರೂರರ 'ಮೆರವಣಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ. "ನಮ್ಮ ಸರಕಾರಕ್ಕೂ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಇಂಡಿಯಾ ಸರಕಾರಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇವರು ಯಾವತ್ತು ನಮ್ಮವರು, ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಯಾವತ್ತೂ ಪರಕೀಯರು.(ಮೆರವಣಿಗೆ, 1981 ಪುಟ:553) ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ರಾಜಸತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಭಾಷೆ ಇತ್ತೆ? ಭಾರತೀಯ

ರಾಜಸತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ದಂಡದ ಪರಿಭಾಷೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ರಾಜ್ಯದ ನಿಯಮಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜ ದಂಡವನ್ನು ಬಳಸುವುದರ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ರಾಜಕೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಜದಂಡವೇ ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಪಿನ ಆಸರೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಜದಂಡನೆಯ ಪರಿಕಲನೆಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆಯಲಾಗಿದೆ. ರಾಜದಂಡ ಮತ್ತು ರಾಜನ ಕರ್ತವ್ಯ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ:

ಅಹಿತಕುಲವನು ಸಮರದಲಿನಿ
ರ್ವಹಿಸಿ ಶರಣಾಗತರ ಪಾಲಿಸು
ತಿಹಡವನು ಮನನೆಸುವನು ಭೂಪಾಲ ಕೇಳೆಂದ

(ಉದ್ಯೋಗಪರ್ವ ಪುಟ 82)

ದಂಡದ ಪರಿಭಾಷೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಆಪ್ತರು ರಾಜನಿಗೆ ಇರಲೇಕೆಂದು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ದಂಡನೀತಿ ಸ್ಮಾರ್ತ ಶೌಚೋ
ದ್ದಂಡ ವೇದಾಧ್ಯಯನ ನಿಪುಣನ
ಪಂಡಿತ ಪ್ರಿಯ ಶಾಂತಿ ಪೌಷ್ಟಿಕ ಕರ್ಮ ದೀಧಿತನ
ಚಂಡ ದೈವಜ್ಞನಧಿಕಗುಣ
ಮಂಡನನ ಬಹುಶಾಸ್ತ್ರಪಠಣನ
ಪಂಡಿತನ ಪೌರೋಹಿತನ ಮಾಡುವುದರಸ ಕೇಳೆಂದ

(ಉದ್ಯೋಗಪರ್ವ ಪುಟ 82)

ಈ ರೀತಿಯ ರಾಜದಂಡದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಶಿಕ್ಷೆಯ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಿತ್ತು. ರಾಜನ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ರಾಜದಂಡವು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ರಾಜದಂಡದ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಮತ್ತು ಅದರ ಬಳಕೆಯು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮೀಸಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾದರೂ ಭಾರತೀಯ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅದು ಅನಧಿಕೃತವಾಗಿತ್ತು. ಈ ರಾಜದಂಡದ ಎದುರಿಗೆ ಪುರುಷನಾಗಲಿ, ವರ್ಗವಾಗಲೀ, ಜಾತಿಯಾಗಲೀ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ರಾಜದಂಡವು ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಸಾಧನ ಮಾತ್ರ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಬದಲಾದವು. (ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ರಣಜಿತ್ ಗುಹಾ ಅವರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.) ಹಾಗೆಯೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿವೆ. ಜನರು: ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತ್ವ: ರಾಷ್ಟ್ರ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯ (ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘಟನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರು) ಆದರೆ ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರು ಜನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ- "ಮನುಷ್ಯಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕುಲ, ಜಾತಿ , ಜನಪದ ರಾಜ್ಯ ಮೊದಲಾದ ನಾನಾ ವಿಭಾಗಗಳುಂಟಷ್ಟೆ? ಈ ವಿಭಾಗಗಳು ಮೊದಮೊದಲು ಪ್ರಕೃತಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದವು. ಭೂಗುಣ, ವಾಯುಗುಣಗಳು ಜನರ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಪುನಃ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪುಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಅನಂತರ ಅವರ ಮತವಿಶ್ವಾಸಗಳು ಅವರ ಮನೋವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತಿರುಗಿಸುತ್ತವೆ. ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೂ ಉದ್ಯೋಗ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಅವರ ಶೀಲ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ತಿದ್ದುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದೇಶ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಅವರ ಗುಣಾವಗುಣಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕರ್ಶಪಡಿಸುತ್ತವೆ. (ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.1985 ಪುಟ:51) ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು, ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಭಾವನೆಯು ಈ

ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗದೆ 'ನೇಷನ್' ಎನ್ನುವುದು ಲ್ಯಾಟೀನ್‌ನಲ್ಲಿ 'Natio' ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಬಂತು. ' Natio' ಎಂದರೆ ಜನಾಂಗವೆಂದು ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರವೆನ್ನುವುದನ್ನು ರಾಜಧಾನಿಯೆಂದೂ, ರಾಜನೆಂದೂ, ಪ್ರದೇಶವೆಂದೂ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಭಾವವನ್ನು ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರು 'ಧರ್ಮಗುಣ'ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. (ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.1985. ಪುಟ:48)

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹೋರಾಟವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಳಿವು ಉಳಿವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ದೇಶವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಂಬಿದ ಲೆನಿನ್ ಕೂಡ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಅರೆವಸಾಹತುಶಾಹಿ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಅದನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಕರೆದರು. ಆನಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಪರವಾದ ಶಕ್ತಿಸಂಚಯದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬೆಂಬಲಿಸಿದರು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವಾಗಿದ್ದರೂ ಆನಂತರ ಅದನ್ನು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಹೋರಾಟವಾಗಿಯೂ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಲೆನಿನ್ ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಸಕಾರಣವಾಗಿದೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ Ronald Muniek 1986, ಪುಟ:74, 148) ಡಿವಿಜಿಯವರು ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ.(ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. 1986 ಪುಟ:52) ಅಂದರೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರ ನಿಲುವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುವ ಮಾದರಿಯದ್ದು; ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಹಿಂದಿರುಗಿ ನೋಡುವಂಥದ್ದು. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿತು. (T.B.Bottomore 1975 ಪುಟ: 149) ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಜರುಗಿತು. ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಹೋರಾಟವೆಂದರೆ ಕೆಳವರ್ಗದ ವಿಮೋಚನೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಿಟೀಷ್ ರಾಜಸತ್ತೆಯ ನಿಯಮದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಅದು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಅನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ರಾಜಸತ್ತೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಂದ ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತಂದಿತು. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯು ಆಳುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹಿತಕಾರಿಯಾದ ನಿಲುವಾಗಿದ್ದರೂ ಆಳಿಸಿಕೊಂಡ ಜನ ಈ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ಅನುಕೂಲಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕೂಡಾ ಬಂದವು. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಾದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಯಂತ್ರದ ಮಾದರಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಯಂತ್ರದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಲ್ಲಾ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಕುರಿತಂತೆ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ - ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ನಾವು ಬಡಜನ. ನಾವು ಪರದೇಶಗಳಿಂದ ಧಾನ್ಯವನ್ನೇಕೆ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮೋಟಾರುಕಾರುಗಳನ್ನು ತರಿಸುವದೂ ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಮನೆ ಹಾಳುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಏರ್ಪಾಡು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವಿನ್ನು ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. (ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್, 1967, ಸಂಪಾದಕೀಯ1 ಪುಟ112) ಈ ರೀತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗಿದ್ದರೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಭೂದಿಹಾಳಮಠ ಅವರು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. " ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜನಾಂಗವೂ ತನ್ನ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಒಂದು

ಸಂದೇಶವನ್ನು ನೀಡುವ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದು. ಅದು ವಿಶ್ವನಿಯಮ ವಿಶ್ವ ಸಂಕೇತ".

"ಯಾವುದೊಂದು ಪ್ರಬುದ್ಧ ಜನಾಂಗದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಧ್ಯೇಯವು ಪರಿಪಕ್ವವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅದು ಅದರ ಪ್ರಗತಿಯ ಲಕ್ಷಣ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಜನಾಂಗವು ಪ್ರಬುದ್ಧವಾಗಲು ಅವಕಾಶ ದೊರೆತು ಅದೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪರಿಪಕ್ವವಾಸ್ಥೆ ಪಡೆವುದು ಕಾಣಬಂದರೆ ಅವು ಮಾನವ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟ ಭರವಸೆಯ ಗುರುತು" (ಭೂದಿಹಾಳಮಠ, 1948, ಪುಟ 2) ಈ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಥಮ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆದರ್ಶದ ಕಡೆಗೆ ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವುದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪ್ರಭುಗಳ ಸಾನಿಧ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಭಾಷೆ ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದ ಮನೋಭಾವ. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಮೌಲ್ಯ ಬಹಳ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವಿದು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಂತೂ ಇದುಪ್ರಧಾನ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿದ್ದುಇದನ್ನು ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿಂದೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವು ಈ ರೀತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದ ಮನೋಭಾವನೆಯ ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೊಂದು. ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರರು 'ಹೇಮಾವತಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಜಾತ್ಯಾತೀತವಾದ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ಏಕಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟು ಯೋಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗೊರೂರರು 'ಹೇಮಾವತಿ' ಯಲ್ಲಿ ಹರಿಜನರು ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದರ ಬಗ್ಗೆ (ಪುಟ 133), ಅಂತರ್‌ಜಾತಿಯ ವಿವಾಹದ ಬಗೆಗೆ (ಪುಟ 232) ಕೋಮು ಸಂಘರ್ಷ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುವ ಕುರಿತು (ಪುಟ 200) ಎತ್ತುವ ಚರ್ಚೆಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಮನೋಭಾವದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುವ ನಿಲುವುಗಳಾಗಿವೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ 1982) 'ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ' ಗೊರೂರರು ಮತಾಂತರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. (ಮೆರವಣಿಗೆ 1981, ಪುಟ 224-25) ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದರೆ ಕುವೆಂಪು ಇದನ್ನು ತಮ್ಮ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯದ್ದೇ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಒಟ್ಟು ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜಾತೀಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಂದಾಗ ಬಹಳ ಉದಾರವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಅದರೆ ಮತೀಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಂದಾಗ ಇಷ್ಟೊಂದು ಉದಾರವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧೀ ಮಾದರಿಯ ಹೋರಾಟದ ಆದರ್ಶ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮೂಲ ನೆಲೆಯಾಗಿದ್ದರೆ: ಇನ್ನೊಂದುಕ್ರಿಶಿಯನ್ ಮಿಷನರಿಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಅನುಮಾನವು ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ರೀತಿ ಯೋಚನಾಕ್ರಮ ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವ ರೂಪಿಸಿದ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾದರಿ, ಈ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾದರಿ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಜನರನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪನಿಗಳಿಗೆ ಗುಮಾಸ್ತರನ್ನಾಗಿ ನೇಮಿಸುವ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಭಾರತೀಯರನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಆಗಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯು ರೂಪಗೊಂಡಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯ ಕಲಿಕೆಯ ಮಾದರಿಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವು ಹಿಂದೆ ಸರಿದು ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹೀ

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ಶಿಕ್ಷಣವು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಈ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಮಠ ಕೇಂದ್ರದ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ರಮವು ಗೈರು ಹಾಜರಾಗಿರುವುದು ಒಂದಶವಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಶಿಕ್ಷಣವೆಂದರೆ 'ಸ್ಕೂಲ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಶಿಕ್ಷಣ' ವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬಂದಿತು. ಈ ಶಿಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಕೌಶಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರದೇ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಪರಂಪರೆಯ ಕಡೆಗೆ ತೆರಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟಿದೆ. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪನಿಗೆ ಆಗಬೇಕಾದುದು ಕೂಡಾ ಅದುವೇ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗವನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಷರು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅದರ ಫಲವೇನು? ಬ್ರಿಟೀಷರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಗುಮಾಸ್ತರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿತು. ಇದನ್ನೇ ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಕೇಂದ್ರಿತ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾದರಿಯಿಂದಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಾದವು. ಮೊದಲನೆಯದು ಈ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವೊಂದು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ನ್ಯಾಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ನವವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂತು. ಮದ್ರಾಸ್ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ತ್ರಿಭಾಷಾ ಸೂತ್ರವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಉಳಿದ ಕಡೆಗೆ ಈ ಸೂತ್ರವು ಜಾರಿಗೆ ಬಂತು. ಬೆಂಟಿಂಕ್‌ನ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರವಾಗಿಯೇ ಇತ್ತು. ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲ ಜೀವಾಳವು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರವಾಗಿದ್ದರೂ ಇದರಿಂದಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ವಿದಾಯ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಗೌರಿ ವಿಶ್ವನಾಥನ್ ಈ ರೀತಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೇಂದ್ರಿತ ಯೋಚನಾಕ್ರಮವನ್ನೆ ಬಿಂಬಿಸುವ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಒಳಗಡೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಅನ್ನುವುದು ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯೇ ಒಂದು ಮೂಲ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ದಿನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಆಗಬಹುದಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಬರಹಗಾರರು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನಲ್ಲಿಯೇ ಬರೆಯುವುದರ ಮುಖಾಂತರವಾಗಿ (History of Kannada Literature) ಒಂದು ಹೊಸ ಅರ್ಥಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅವರು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. "ಆಂಗ್ಲ ಪ್ರಭುವಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಲಿತು ಫ್ರಭುವಿಗೆ ನೂರು ಜನ ನೆರವಾದಂತೆ, ಅದನ್ನು ಕಲಿತವರೇ ನೂರು ಜನ. ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮಾತೆತ್ತಿದರು. ಫ್ರಭು ಇಂಥ ಜನರನ್ನು ಅಡಗಿಸುವುದಕ್ಕೆ 'ಒಡೆದು ಆಳುವ' ತಂತ್ರವನ್ನು ಬಳಸಿ ಇವರು ಮುಂದುವರಿದ ಜನ ತಾನು ಹಿಂದುಳಿದ ಜನರನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಎತ್ತಿದನು. ಇದು ರಾಜ ತಂತ್ರವಾಯಿತು. ಹಿಂದು - ಮುಸ್ಲಿಂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ Martialraces, Non - Martialraces ಮುಂತಾಗಿ ಕವಲೊಡೆಯಿತು. ಪ್ರಜೆ ತನ್ನಲ್ಲೆ ತಾನು ಕಾದುವುದು ಆರಂಭವಾಯಿತು. (ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ 1967, ಪುಟ 182) ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಗುರುತಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬಂದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಹಾಗೆಯೇ ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾಯಿತು. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪನಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಯ ಸ್ಥಾನ ದೊರೆತಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ.

ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗಡೆ ಬೇರು ಬಿಡತೊಡಗಿದ ಉದಾರವಾದ ನೀತಿಯು ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಟ್ಟವು. 19ನೇಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಲಾರ್ಡ ಬಮಂಟಿಂಗನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ನಿಲುವುಗಳು ಆತನ ಉದಾರವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವಪರ ನಿಲುವಿನ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ನಡುವಣ ಸಹಮತದ

ಬಗೆಗಿನ ಆತನ ನಿಲುವು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಪರವಾಗಿಯೇ ನಿಂತಿತು. ಏನಿದ್ದರೂ ಉದಾರವಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಯೋಚನಾ ಕ್ರಮವು ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಂಗೀಕಾರದ ಜೊತೆಗೆ (ಆಳೌಬ್ರಿತಾನಿಕಾ - ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ) ' ಅವಳ ತೊಡುಗೆ ಇವಳಿಗಿಟ್ಟು ಇವಳ ತೊಡುಗೆ ಅವಳಿಗಿಟ್ಟು ಹಾಡಬಯಸಿದೆ' (ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ) ಸಮರಸವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿತು. ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಗೊಲ್ಗಥಾದಲ್ಲಿ ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ಕೂಡ ಉದಾರವಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿದೆ. ಮಂಜೇಶ್ವರದ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರು ಮತ್ತೊಂದು ಕವನದಲ್ಲಿ ಯೇಸು ಮತು ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪಿಸಿರುವ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮ ಪೈಅವರಿಗೆ ಯೇಸುವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದರೆ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮಯೆರಕದ ಪ್ರತಿಫಲವಿದು. ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಇರುವ ಧ್ವಂಧ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಈ ರೀತಿಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪು ತಳೆದ ಈ ತರಹದ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ದೇಸೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ತಂದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಬೇರೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಬೇಕೆಂದಿದ್ದರೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು : ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಮಾಡಿತು. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕ್ರಮದ ಒಂದು ನೆಲೆಯಿರುವುದು ಬೇಂದ್ರೆಯಲ್ಲಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಧಾರೆಯಿರುವುದು ಕುವೆಂಪುರಲ್ಲಿ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ರೀತಿಯನ್ನು ಅನುಮಾನ ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದವರಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಬೇಂದ್ರೆಯವರೂ ಕೂಡ ದೇಸೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡಿದವರಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಭಾಷಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯು (ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮ) ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾತು ಕೇವಲ ಒಂದು ಅಂಶಿಕ ಸತ್ಯಮಾತ್ರ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಅಭಿಯವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಭಾಷಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಅವರ ಕಾವ್ಯ ವಸ್ತು ಜಾನಪದ ರೀತಿಯದ್ದಲ್ಲ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ಭೃಂಗದ ಬೆನ್ನೇರಿ) ದೇವಯ್ಯ ಹರವೆ ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಬಗೆಗೆ ಬಳಸಿದ್ದರು. (ಸಂಕ್ರಮಣ) ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಹೊಸ ಸಾಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪನಿಗಳು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾದವು. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

" ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ರಾಜಕಾರಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತೀಕಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. " ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವ ಡಿ. ಆರ್ ನಾಗರಾಜ್ ಮುಂದುವರಿದು "ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಗತಿಪರತೆ ಆಗಿನ ವಸಾಹತುಗಳ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶರಣತೆಯ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ (ಅಖಿಲ

ಭಾರತೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತಿಲಕವಾದದ ಪ್ರಮುಖ ಗುಣ ಇದು). ಎರಡು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಗತಿಪರತೆ ಮತ್ತು ವಸಾಹತು ಬೆಂಬಲಿನ ಧೋರಣೆ ಈ ಎರಡನೆಯ ಧಾರೆಯ ವ್ಯಾಪಕತೆ ಮತ್ತು ಇದು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟ ಸಂಶೋಧನೆ, ಚರ್ಚೆ ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ (ಸಂ. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ 1988, ಪುಟ9) ಈ ರೂಪಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಳಬಂಧದ ಒಳವಿವರಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಿತು. ಬಾಕ್ತಿನ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ, 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಗುಣಸ್ವಭಾವ ಅನ್ನುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗದ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಇದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. (Martin Shaw (Ed:) 1985, ಪುಟ128). ಡಿವಿಜಿಯವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸರಕಾರದ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗಲೂ ಆ ರೀತಿಯ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಡಿವಿಜಿ 1985, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪುಟ67).

ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಅಂಶವಿರುವುದು ಆಧುನೀಕರಣದ ಬಗೆಗೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ರಸ್ತೆ ಸಾರಿಗೆ, ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು, ಸಂಬಳ ಕುರಿತಂತೆ ಬಂದಿರುವ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಈ ಪಲ್ಲಟದ ಬಗೆಗೆ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತಿಗಳು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಕಲಿತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದವರು ಸೇರಿಕೊಂಡರೆ ಭೌತಿಕ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಕೆಳವರ್ಗದವರು (ರೈತರು , ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು, ಆದಿವಾಸಿಗಳು) ಸೇರಿಕೊಂಡರು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಆಧುನೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಕುರಿತು ಕುವೆಂಪು 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿರುವ ರೀತಿಯು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಊರೊಳಗೆ ಬರುವ ಬೈಸಿಕಲ್ಲಿನ ಕುರಿತು ತುಂಬಾ ಸವಿವರವಾಗಿ ಚಿತ್ರಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವಿಲಾಯಿತಿಯ ವಸ್ತುಗಳಾದ ಲಾಟೀನು ಬೈಸಿಕಲ್ಲು, ತೋಟಾಕೋವಿ, ಸೀಮೆಬಿಸ್ಕತ್ತು, ಕ್ರಾಪು, ಹ್ಯಾಟು, ಬೂಟು ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಸಿದ್ದಾರೆ. (ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು 1985, ಪುಟ-467) ಗಾಂಧಿಯವರು ಈ ಆಧುನೀಕರಣದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಯನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡಿದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಕೈಗಾರೀಕರಣದ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು ಅಸಮತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದರು. ದೇಶೀಯ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ ಇದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಹೊಡೆತವಾಗುತ್ತದೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಆಧುನಿಕತೆಯಂತೂ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕರಣ ಒಂದಲ್ಲವಾದರೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ಹಾದಿಯ ಮೂಲಕ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು. ಹಾಗೆಂದು ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿರೋಧವು ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಚರ್ಚಾರ್ಹವಾದುದು ಕೂಡ ಆಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಗಳ ವಿರೋಧ ತೀರಾ ಸಾಧುವಾದುದೇನಲ್ಲ. ಕ್ಯಾನ್ಸರ್ ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚಲು ಎಕ್ಸ್-ರೇ ಕಿರಣಗಳು ಬೇಕೇ ಹೊರತು ಬರಿಯ ನಾಡಿಮಿಡಿತದ ನೋಟ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿರುವ ಬಿಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಗಾಂಧಿವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ (ಹೇಮಾವತಿ 1982 ಪುಟ 200) ಈ ಪರಂಪರೆಯ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಪುತಿನ ಇದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾರೆ.

'ಬೇರೆಂದಾರಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನ
ಭೂತ - ಜೀವ - ಚೈತನ್ಯಜ್ಞಾನ
(ಇರುಳು ಮೆರಗು - ವಿಜ್ಞಾನಿಗೆ ಪುಟ; 28)

ಆದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿಶುನಾಳ ಶರೀಫರು 'ಗಿರಣಿ'ಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಫಿಲಾಸಫಿಕಲ್ ಆಗಿ ನೋಡುವ ಪರಿಕ್ರಮದಲ್ಲೂ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ವಿರೋಧ ನಿಲುವು ರೂಪಗೊಂಡಿವೆ. (ನೋಡಿ : ಗಿರಣಿ ಕವಿತೆ- ಶಿಶುನಾಳ ಶರೀಫ್) ಲಾವಣಿಕಾರರು ಕೂಡ ಇದನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದರು. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಈ ದೇಶವನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡಿತು ಎಂದು (ದೇಶೀ ದುಮದುಮ್ಮ ಲಾವಣಿ) ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ

ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಚಲನೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ (Public) ಅನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಒಡಮೂಡಿ ಬಂತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಾದರಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಬಂದದ್ದು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಜೊತೆ. ದೇಸೀಯ ಪರಿಕಲನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಗಾಂಧಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದರೆ, ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪರವಾಗಿದ್ದ ನೆಹರೂ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯೇ ನೆಹರೂ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಾರ್ಹ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಾಂಧಿಯ ಮಾರ್ಗ ಒಂದಾದರೆ ನೆಹರೂ ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತೊಂದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನೆಹರೂ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕಿಂತ ಗಾಂಧಿ ಪ್ರಭಾವವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಅವರಿಬ್ಬರದು ಭಿನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ಶೈಲಿಯಾದರೂ ಕನ್ನಡದ ಬರಹಗಾರರ ಆಯ್ಕೆ ಗಾಂಧಿಯ ಪರವಾಗಿತ್ತು ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಇದು ಗಾಂಧಿ, ನೆಹರೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ! ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಂದೋಲನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿದ "ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮದ್ಯಪಾನ ನಿಷೇಧ, ಗೋರಕ್ಷಣೆಯ ಬಗೆಗೂ, ಕೆಲವರು ಉಕ್ಕಿನ ಕಾರ್ಖಾನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಿದರು. ಇದು ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನವರಿಗೆ ಅನ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ." (T.B. Bottomore 1975, ಪುಟ145) ಗೊರೂರು ಅವರು ಹೇಮಾವತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಗಾಂಧಿ ಪರವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಹೇಮಾವತಿ 1982 ಪುಟ: 133, 200, 233. ಇತ್ಯಾದಿ.) ನೆಹರೂರವರನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುವ ಮಾಸ್ತಿಯವರೂ ಕೂಡಾ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಪಂಡಿತರಿಗೆ "ಮಾಡರ್ನ್" ಶಬ್ದ ಹಾವಿಗೆ ಪುಂಗಿಯಂತೆ ಮೋಹಕವಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಆದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಯಿತು, ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿಹೀಗಾಯಿತು, ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲೂಹಾಗೆಯೇ ಆಗಿ ಬಿಡಬೇಕು.ಇದು ಅವರ ಆಸೆ'. (ಮಾಸ್ತಿ:1967, ಪುಟ:304) ಹಾಗೆಯೇ ಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ನೆಹರೂರವರ ಭಿನ್ನ ರಾಜಕೀಯನಿಲುವುಗಳ ಕುರಿತಂತೆಯೂ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಅದೇ ಪುಟ: 276) ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಈ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಬಿತ್ತಿದ ಮನೋಭಾವದ ಕುರಿತು ತುಂಬಾ ವಿಷಾದದಿಂದ ಬರೆಯುವ ಮಾತೊಂದು ಹೀಗಿದೆ -"ಪಂಡಿತ ನೆಹರೂ ಆಗಲಿ, ನಾವಾಗಲಿ, ನಮ್ಮ ಜನರ ಮೂಢಾಚಾರರನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಆಂಗ್ಲರಿಂದ ಕಲಿತೆವು, ಆಂಗ್ಲರಲ್ಲಿ ಹಲವರು ನಮಗೆ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಹಿಂದೂಧರ್ಮವನ್ನು ಹಳಿದರು. ಅವರ ಮಾತು ನಿಜವೆಂದು ತೋರಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾಚಿಕೊಂಡೆವು."(ಅದೇ ಪುಟ:277)

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಕಟವೂ ತಲೆ ಹಾಕಿತು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇಡಲಾಗಿದೆ. ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೆ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ 19ನೇ ಶತಮಾನ ಆಧುನಿಕ ರಾಜಾರಾಂ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದವು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಬಾಲ್ಯ ವಿವಾಹ, ಸತಿನಿಷೇದದಂಥ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು. ಗೊರೂರು ಅವರ 'ಹೇಮಾವತಿ' , ಗುಲ್ವಾಡಿಯವರ 'ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ'ಯಂಥ

ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಷಯಗಳು ಪ್ರಸ್ತಾವಿತವಾಗಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಗಳು ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂವಾದ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ಶಕ್ತಿರಾಜಕಾರಣದ ಜೊತೆಗೂ ಸಂವಾದವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಸಂವಾದಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಾಣದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಆತುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಾಣ ಜನರನ್ನು ನಾಗರೀಕರನ್ನಾಗಿ, ಸಂತೋಷಿಗಳಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಂಬಿದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಿದರು. ಬೇಂದ್ರೆ (ವಿಚಾರ ಮಂಜರಿ) ಮಾಸ್ತಿ (ಸಂಪಾದಕೀಯಗಳು) ಮೊದಲಾದವರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ..

ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಾಣ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಂತಿಮ ರೂಪನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಏಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೃಷಿಮೂಲದ ಸಮಾಜದಿಂದ ನವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಯೋಚಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣದ ವಿರುದ್ಧ ನಿಂತ ನಿಲುವು. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿದೆ. ಮಾಸ್ತಿ, ಬೇಂದ್ರೆ ಮೊದಲಾದವರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಾಡಿದ್ದರ ಮುಖ್ಯಕಾರಣವಿದು, ಕೆಲವರು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ, ಸಮೂಹ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಗತಿಬಿಂಬವನ್ನು ಕಾಣಲೆತ್ನಿಸಿದರೂ ಕೂಡಾ ಆಲೂರ ವೆಂಕಟರಾಯರು ಕನ್ನಡದ ಮೂಲಕ ಇಡಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಕ್ಷಿ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲನೆಯ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವಿರುವುದು ಸ್ವದೇಶ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಷ್ಟೆ? ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲಕ ಅಂಕುರವಿರುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಯೋಚಿಸಿದ ಏಕಾಂತಿವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ. ಸ್ವದೇಶಿ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಗಾಂಧಿಯ ಧರ್ಮರಾಜ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶ ಜಮೀನುದಾರನು ಕೂಡಾ ತನ್ನ ತ್ಯಾಗದಿಂದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣನಾಗಬಲ್ಲ, ಈ ನಿಲುವು ವರ್ಗ ಸಮರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ನಿಲುವಾಗಿದ್ದರೂ ಗಾಂಧಿಯ ಈ ವಾದ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಣಾಳಿಯನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. "ಮಹಾತ್ಮರು ಅಹಿಂಸಾಯೋಗಿಗಳು, ಕಾಯಾ ವಾಚಾಮನದಿಂದಲೂ ಆಚರಿಸುವವರು. ಮಹಾತ್ಮರ ಗುರಿಯು ಮೋಕ್ಷ, ದೇವರು, ಸತ್ಯ, ಯೋಗಿ, ಅಹಿಂಸಾ, ಪ್ರೇಮ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕಾರ್ಯ ಭಾರತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಉದ್ದೇಶ - ಭೂತಹಿತ,ಹೀನ ದೀನ, ಜನಸೇವೆ, (ಬೇಂದ್ರೆ 1969, ಪುಟ: 48,49).

ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಅಂಶವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಧರಣಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಪರಿಗೃಹೀತ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿವೆ. ಇದು ಗಾಂಧೀ ಮಾದರಿಯ ಹೋರಾಟಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ಗಾಂಧೀ ಚಳುವಳಿಯ ಮಾದರಿಯನ್ನುಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಿತು. ಗಾಂಧಿ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ: ಧರಣಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಸ್ವರೂಪವು ಕನ್ನಡ ಬರಹಗಾರರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಲಾವಣಿಕಾರರು ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ನೋಡಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ: ಅಸಹಕಾರ ಲಾವಣಿ ಇತ್ಯಾದಿ)

ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ವಲಯ ಕಂಡಿರಿಸುವುದಾಗಿತ್ತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾದರಿಗಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ಪರ್ಯಾಯ ಮಾರ್ಗ. ಈ ರೀತಿಯ ಪರ್ಯಾಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೆನ್ನುವ ಎರಡು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಲಾಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಹೇಳುವಂತೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಂಶವು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಅಂತಿಮ ಯಶಸ್ಸು

ಇರುವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯವರು, ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಯವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಎಚ್. ಕೃಷ್ಣರಾವ್ ಅವರು 'ರಾಷ್ಟ್ರ, ಜನ ಐಕತ್ವ, ಸಂವಿಧಾನಕ್ರಮ ಇವು ರಾಜ್ಯದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳಿ (1951, ಪುಟ:5) ಒಟ್ಟು ತಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಂದೋಲನವು ಪಶ್ಚಿಮದ ವೈಚಾರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ತಳಹದಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಗೃಹೀತ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು. ಮನುಷ್ಯನ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ರಾಜಧಾನಿಯ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಆಲೋಚನೆಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಗ್ರಾಮಾಶಿ ಮೂರು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಪೇಕ್ಷೆ (Indepenent human will) ಎರಡನೆಯದು ಹಳೆಯ ಸರಕಾರದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಅಪೇಕ್ಷೆ, ಮೂರನೆಯದು ಕೃಷಿಕೇಂದ್ರಿತ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮದಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಮಾದರಿ (Partho Chatterjee) ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆದರ್ಶವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಸರಕಾರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿತು. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಸೆಯು ಪ್ರಬಲವಾಯಿತು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಬಂದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಕೃಷಿಕೇಂದ್ರದ ಮಾದರಿಗಳು ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಬದಲಾದವು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯು ಗಾಂಧಿಮಾದರಿಯ ಹೋರಾಟ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡರೆ, ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳು ತಕ್ಷಣದ ಹಟಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕ ಮಾದರಿಯಾಯಿತು. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು ಧರ್ಮ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮೂರನ್ನು ಬೆಸೆದು ನೋಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ (ಉದಾ:ಮಾಸ್ತಿ, ಗೊರೂರು ಮೊದಲಾದವರು).

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಎರಡು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಮೊದಲನೆಯದು ಆಳುವ ರಾಣಿಗೆ ಪರವಾಗಿರುವ ನಿಲುವು, ಇದು ಪ್ರಭುವಿನ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ತಾಯಿಯ ಸೇವೆ, ಈ ಎರಡೂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಅಂಶ . ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ, ವಿನಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಭಾರತೀಯ ಫ್ಯೂಡಲ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಬಂದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ. ಮಾಸ್ತಿ ಮೊದಲಾದವರು ಬಳಸಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ.

ಈ ರೀತಿಯ ಭಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇದ್ದುದರಿಂದಲೇ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಿಗೆ ಹೋಲಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ರೀತಿಯ ಕಲನೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರು. ಮೊದಲ ಮಾದರಿ ಭೌತಕ ಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಕಲ್ಪನೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯು ಮನೆ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ಸೌಂದರ್ಯದ ಮೂಲಕ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಕ್ರಮವಿದು. ಎಸ್.ವಿ.ಪರಮೇಶ್ವರ ಭಟ್ಟರ 'ರಾಜರಾಜೇಶ್ವರಿಗೆ' (ಅಂಚೆಯ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ 1965) ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ ಕುವೆಂಪುರವರ

'ಹಣೆಯಲಿ ಕುಂಕುಮ, ಮೂಗಲಿ ಮೂಗುತಿ
ಕೊರಳಲಿ ಮಾಂಗಲ್ಯ
ಪಕ್ಕದಿ ಮಲಗಿದೆ ತ್ರಿಜಗನ್ಮಾತೆಯ
ವೃಕ್ಷದ ವಾತ್ಸಲ್ಯ'

(ಅನುತ್ತರಾ 1965 ಪುಟ:22)

ಎನ್ನುವ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ಮಾದರಿಯಿರುವುದು ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ. ಇದು ಭೂಮಿ ತಾಯಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆರಾಧನೆಯ ಕ್ರಮದಿಂದ ಸಂಗತಿಗಳು ಶುರುವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಭಾರತಾಂಬೆಯನ್ನು ಹಾಡಿ ಹೊಗಳುವ ಮೂಲಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಕಾಳಜಿಯ ಬಗೆಗೆ ಕನ್ನಡ ರಾಜಭಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ. ಮೊದಲಾದವರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸುಂದರ ಕನಸಾಗಿ ಬಂತು ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ವಿದಿತವಾದ ವಿಷಯ. ಭಾರತಮಾತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ, ದೇವತೆಯಾಗಿ ಕಂಡಿರುವ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪರ(ಹಿಂದೂ) ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಕೊಂಡರು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಭಾರತಮಾತೆಯೆಂದರೆ ನನ್ನ ತಾಯಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ಕಲ್ಪಿತ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹಾಡಾಗಿಸಿದರು.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಚಳುವಳಿಯು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿ ಏದುವಂತೆ ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರು ಪುರಾಣದ ಪ್ರತೀಕ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಅದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಅಜ್ಞಾತವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಪ್ರಭು ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು ಈ ರೀತಿ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಫಲ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಇಡಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದೋಲನವು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದ ಸಮಾನತೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು ಆಕರ್ಶಕವಾದ ಪದಗಳು. ಈ ಪದಗಳು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಪದಗಳು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲಾ ಕಲ್ಪಿತ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಆ ಪದಗಳು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಜಾಗತಿಕ ಆದರ್ಶ ಅಷ್ಟೆ! ಮಾಸ್ತಿ, ಗೊರೂರು ಮೊದಲಾದವರು ಈ ಕಲ್ಪಿತ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೇ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ.

ಇದರೊಂದಿಗೆ 'ಪಿರಿಯಾಪಟ್ಟಣ ಕಾಳಗ' ಸರ್ಜಾರಂಗಪನಾಯಕ ಲಾವಣಿ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಿಟೀಶರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟದ ಕಥಾನಕಗಳಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಶಿವಪುರ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ' 'ಈಸೂರು ಹೋರಾಟ' ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾದರಿಗಳೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜರುಗಿವೆ. ಒಟ್ಟಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿವೆ.

ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ; ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅನುಸಂಧಾನ

ನಾವೀಗ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಯೋಚಿಸಲು ತೊಡಗಿರುವಾಗಲೇ ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಈ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಪೂರ್ವ ನಿದರ್ಶನಗಳಿಂದ: ಪಶ್ಚಿಮದ ಆವೃತಿಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ಇಬ್ಬಗೆಯ ಬೆಸುಗೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಚರ್ಚೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಲುಕುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರವಾಗಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹಾಡಿಹೊಗಳಿದರೆ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರವಾಗಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಬುಡಸಮೇತ ಕಿತ್ತುಹೋಗಿರುವ, ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅಳುವುದಕ್ಕೆ ಶುರುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳನ್ನು ರಕ್ಕಸರೆಂಬಂತೆ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪೌರ್ವಾತ್ಯವಾದಿಗಳಿಗೆ ಪೂರ್ವವೆಂಬುದು ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವವೇ ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವವು ಪಶ್ಚಿಮದ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಎಂದು ಪೂರ್ವವಾದಿಗಳು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪೂರ್ವಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರವಾಗಿರುವ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರಕಾರ ಪಶ್ಚಿಮವು ಗಂಡಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸನ್ನಿವೇಶದೊಳಗಡೆಗೆ ತನ್ನ ಪುರುಷತ್ವವನ್ನು ಮೆರೆದಿದೆ.

ಪೂರ್ವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರವಾಗಿರುವವರು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ 'ಪಠ್ಯ'ವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕೆಂದು ಹಟಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಶೋಧನೆಯನ್ನು ನಿಶ್ಚಿತ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದು. ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಮೂಲ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದರೆ ಬಹುಶಃ ದೊರೆಯಬಹುದಾದ್ದು ಕೇವಲ 'ಪಾವಿತ್ರ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥಮಾತ್ರ. ಗತಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಉಸಿರುಕಟ್ಟಿ ಹುಡುಕುವ ಈ ರೀತಿಯ 'ಆದರ್ಶವಾದಿ' ಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಕನಸು ಮಾತ್ರ ತುಂಬಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ಆಸಕ್ತಿಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ತಮ್ಮ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಬೇರಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಇರಲಿ, ನಾವೀಗ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದ ಬಗೆಗೆ ಚಿಂತಿಸುವಾಗ ಸರಳ ಸಮೀಕರಣವಾಗುವ ಅಪಾಯವೊಂದು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿದೆ. ಈ ಸಮೀಕರಣದ ನಿಲುವಿನ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಸಮೀಕರಣದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗೆ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರೆ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಸಮೀಕರಣದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಉದ್ಭವವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಸರಳ ಸಮೀಕರಣಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಮಹತ್ವದ್ದೆಂದು ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಇದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಅನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಭೂಗೋಲದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೊಳಗಡೆಗೆ ತರುವಂತಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ

ಸಂಗತಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ರಾಜಕಾರಣ, ಮಾನಸಿಕ ವ್ಯಾಪಾರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇದನ್ನು ಒಂದು 'ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ 'ಬಹುಮುಖಿ ಸಂವಾದ'ಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರೆ ದಿನದಿನದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಪೂರ್ಣದೇಸಿ', 'ಪೂರ್ಣ ವಸಾಹತು' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ತುಂಬಾ ತ್ರಾಸದ ಸಂಗತಿ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳವಾಗಲೂ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗದು. ಈಗಿನ ಒಂದು ಕವಲಿನ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯನು ನಡೆಯವ ಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪದ ಕ್ರಮದ ತನಕ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ರತಿ - ಸಾವಿನ ಅರ್ಥವೂ ದೊರೆಯಬಹುದು.

ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ನಾವು ಆಳಿದ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಸರಿಯಷ್ಟೇ? ವಸಾಹತು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಆಳಿದ ದೇಶವನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ದೇಶವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಆಳಿದ ದೇಶದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆಳಿಸಿಕೊಂಡ ದೇಶದ ಮೇಲೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಂಶಗಳು ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಮುಖ್ಯ. ಆಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು, ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೇಲೆ ಹೇರುವಾಗಲೇ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬೇರೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶಾಕ್‌ಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿದ್ಯುತ್‌ಸಂಚಾರವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಹದಾರಿಗಳನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಹುಮುಖಿ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಎರವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಬಹುಮುಖಿ ಸಂವಾದವು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದಿದೆ. ಆಕ್ರಮಣದ ವಿರುದ್ಧ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಕೊಂಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು. ಅನೇಕ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಪಂಡಿತ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ನಾಡಿನ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾರವೆಂದರೆ ದೇಸಿ. ಅದನ್ನು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲೂ ವಿಕೃತಗೊಳಿಸಬಾರದು. ಮಾರ್ಗ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಲಿ, ಲಕ್ಷಣವಾಗಲಿ ತಮ್ಮ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಅದರ ಮೇಲೆ ಬಾಗಿಸಿದಲ್ಲಿ, ಹೊರಿಸಿದಲ್ಲಿ ಅದರ ತನ್ನತನ ಮಾಯವಾಗುವುದು. ಈಗಿನ ನಾಗರಿಕತೆ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹಳ್ಳಿಗರು ಅಂಜಿ, ನಾಚಿ, ಮುಗ್ಗರಿಸಿದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೋ ಹಾಗೆ ಮಾರ್ಗಸಾಹಿತ್ಯದ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ದೇಸಿ ತಳಮಳಿಸುತ್ತದೆ.' (ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ 1958. ಪು. 33) ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗಣನೆಗೆ ತಂದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ: ಮೊದಲನೆಯದು, ದೇಸಿ ಸಮೂಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಫಲ. ಮತ್ತೊಂದು ನಾಗರಿಕರು ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿಗರು ಎನ್ನುವ ವಿಭಾಗೀಕರಣದ ಮುಖಾಂತರ 'ಹೇರು'ವುದರ ವಿರುದ್ಧದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಆದರೆ, ದೇಸೀ ಪರಮ ಪವಿತ್ರವಾದುದು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಅವರೇ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ " 'ಜೋಗುಳ ಹಾಡು, ಒನಕೆವಾಡು, ಎಕ್ಕವಾಡು' ಮುಂತಾದ ನಾನಾ ಬಗೆಯ ದೇಸಿ ಹಾಡುಗಳು ನಾಡಿನೊಳಗೆ ಈಗಲೂ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಹಲವೆಲ್ಲವೂ ಹುರುಳಿಲ್ಲದ ಮರಳೇ ಸರಿ" ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. (ಅದೇ ಪುಟ 41) ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬರದೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಮುಳಿಯರ ವಾದ ಗಮನಾರ್ಹ.

ನಮ್ಮ ಗೃಹೀತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂಶಗಳು ಮಾರ್ಗದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮಾರ್ಗವೆಂದರೆ ಶೈಲೀಕೃತವಾದ ನಿಯಮಬದ್ಧ, ಛಂದೋಬದ್ಧ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಣ ಮುಖಾಮುಖಿಯು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡದನ್ನು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಕುರಿತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆದಿದೆ. ಆದರೆ 'ದೇಸಿ' ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಅಲಂಕಾರಕ್ಕಾಗಿ, ಉದ್ದೇಶಿತ ರಚನೆಯ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆಯೇ? 'ಮಾರ್ಗ'ದ ಭಿತ್ತಿಯಿಂದ ದೇಸೀಯ ಭಿತ್ತಿಯ ಕಡೆಗೆ ತೆರಳುವ ಕ್ರಮವು ಸಮೂಹ ಸಂವಾದ ಪರಿಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುತ್ತೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕು? ಈ ನಿಯಮಬದ್ಧವಾದ ರಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಛೇದಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಭೇಟಿಯಾದಾಗ ನಿರಂತರವಾಗಿ ತನ್ನತನವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನದ, ಅನ್ಯದಿಂದ ಕಲಿತು ಭಿನ್ನವಾಗುವ ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವುದು ಇದೇ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು' (ಎನ್.ಎಸ್.ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ಭಟ್ಟ.(ಸಂ) 1989 ಪು.32) ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಭಾಷೆಯ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ನಿಲುವುಗಳು ಕೇವಲ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿವೆಯೇ? ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯ ಕೇವಲ ದೇಸಿಯೆ? ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ವ-ವಿಜೃಂಭಣೆ ಮಂತ್ರವೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾದವು ಈಗಾಗಲೆ ಬಂದಿದೆಯಷ್ಟೆ? ಈ ವಾದವನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ', 'ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣ'ದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಪರಿಚಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೇವಲ ಆಂತರಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದು ತನ್ನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಹುಮುಖ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ವಿನಯದ ಮುಖಾಂತರ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತಾನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಆಂತರಿಕ ಶಕ್ತಿಗೆ ತಿರುಗಿಸಿದಾಗ ಅದು ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಮಾತನಾಡಲು ಶುರುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ದೈನಂದಿನ ಉಸಿರು ಮುಖ್ಯ. ಈ ರೀತಿಯ ಒಳ ವಿದ್ರೋಹಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಯ್ಕೆಯು ಹಾಡಿನ ರೂಪದಿಂದ ತೊಡಗಿ ಖಾದಿಬಟ್ಟೆಯ ತನಕ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಹಿರ್ಮುಖ ವ್ಯಾಪಾರವು ಈ ತರಹದ್ದಲ್ಲ. ಬಹಿರ್ಮುಖ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೇ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಎರಡೂ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಮೊತ್ತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಇದೇ ಅರ್ಥದಿಂದ ಚರ್ಚಿಸಿದರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆ ಇರುವವರು ಎಲ್ಲಾ ಹತಾಶೆಯನ್ನು ಅನುಭೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಟೆದು ನಿಲ್ಲುವಾಗ ಬೇರೆ ಪರ್ಯಾಪ್ತ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಯುರೋಪಿನ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಧ್ರುವಗಳು (daniel.J. Borison 1958 ಪು.393) ಆದರೆ ಈ ವಿಭಾಗೀಕರಣವು ಕೂಡಾ ನಾವು ಕಲಿತುಕೊಂಡ ಪರಿಭಾಷೆಯೇ ಆಗಿರಬೇಕು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಬಹಳ ಉದಾರವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವ ಡಿ.ವಿ.ಜಿಯವರು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ

ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಕೂಡ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಕಾಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ಕೆಲಸದ ವಿಭಾಗೀಕರಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿಮ್ಮೆಲ್ ಇದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ದುರಂತನಾಟಕ'ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಸೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಈ ವಿಭಜನೆಯ ಮುಖಾಂತರ ನಡೆದು ಬರುವಾಗ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃಯು ಆ ರೀತಿಯದ್ದಲ್ಲ. ನಾವಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಲು ತೊಡಗಿದರೆ ದೇಸೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಜನಸಮೂಹದ ಪದನುಡಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ತರ್ಕಿಸಬಹುದು. 'ಬಾಕ್ಟಿನ್' ದೇಸೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಅದು ಅನಧಿಕೃತವಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಅಂಶವೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (Bakhtin 1968, ಪುಟ 72) ದೇಸೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜನಪ್ರಿಯ ಉತ್ಸವಮೂರ್ತಿಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದೇಸೀ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕೃತ ದಾಖಲೆಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕಡೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಹರಿಸಬಹುದು. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಧಾನವಾದರೆ ಅದರ ಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ಲಯವು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಧ್ವನಿ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ಅದು ಹೊರಡಿಸುವ ಅರ್ಥಶಕ್ತಿಯೂ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನಗಳು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ: ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅನುಸಂಧಾನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬರಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಈ ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕಟದಲ್ಲಿ. ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕಟವು ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಅನುಭವದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆಯಲು ವಸಾಹತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ದೇಶೀವಾದದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇಶೀವಾದದ ಮುಖ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಬಗಯದ್ದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಗ್ಗೆ ಭಾವುಕವಾದ ಮನೋಭಾವನೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಧೋರಣೆಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಉಂಟಾದ ಸಮಾಜಸುಧಾರಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಆದರ್ಶವಾದ ಇವುಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಮನಸ್ಸು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಒಲವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕನ್ನಡದಂತಹ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ - ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ 1989 ಪುಟ 47) ಅದನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತಷ್ಟೇ? ಚರಿತ್ರೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಕೆಲವು ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್: ಮುಳಿಯ: ಮಂಜೇಶ್ವರ

ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಮೊದಲಾದವರು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅನುಸಂಧಾನ ಕವಿ ಚರಿತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಕವಿಗಳ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆ, ಕೃತಿಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಈ ಮಾದರಿಯ ಮುಖ್ಯ ಒಲವಾಗಿತ್ತು. ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್. ಅವರ 'ಹಂಪೆಯ ಹರಿಹರ' ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರ 'ನಾಡೋಜ ಪಂಪ'ದಂಥ ಬರಹಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಹುಡುಕಾಟವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಸ್ವಶಕ್ತಿಯ ಆರಾಧನೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೂ ಇಲ್ಲಿರುವ ವಿದ್ರೋಹದ ಅಂಶವು; ಆದರ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ, ಇಲ್ಲಿ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಹುಡುಕಾಟ ಶಿಷ್ಟಕವಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಟಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ದೇಸೀಯ ನಿರಾಕರಣೆ, ಬ್ರಿಟೀಷ್ ರಾಜತ್ವದ ಪ್ರತೀಕಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಮಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗವಾದ ಶಿಷ್ಟದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಮಾರ್ಗದ ಆಯ್ಕೆಯು ಪ್ರತಿವಾದದ ಅಂತಸ್ಥ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ, ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾವ್ ಮೊದಲಾದವರು ನಡೆಸಿದ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಪ್ರಯತ್ನ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಬೆಟಗೇರಿಯವರು ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಜೀವನದ ಬಗೆಗೆ ಯೋಚಿಸಿದರೆ, ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷರಾಯರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅದರ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ 'ದೇಸಿ' ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳವಿವರಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗದೆ ಉಳಿದಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮಗಳಿಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಗಾರರಿಗೆ ಪ್ರತಿವಾದವು ಮುಖ್ಯವಾದಂತೆ ಮೇಲಿನ ಬರವಣಿಗೆದಾರರಿಗೆ ಪ್ರತಿವಾದವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಹೊತ್ತಿನ ಬರಹಗಾರರು ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಭಾಗಿಯಾದ ರೀತಿಯ ಒಂದೆರಡು ಮಾದರಿಗಳಿವು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸಿದ ಈ ಮಾದರಿಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ದೇಶೀಯ ವಿಜೃಂಭಣೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಭಿನ್ನವಾದುದು ಎನ್ನುವ ಗೃಹೀತ; ಭಾವನಾತ್ಮಕ ನಿಲುವು ಈ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವ ಸತ್ವವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದು.

ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದ ಬರಹಗಾರರು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ನಿಲುವುಗಳು ಬೇರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಕನ್ನಡದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೆಲವು ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ದೇಶವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು, ನೋಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿರುವುದು ಈ ರೀತಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮುಖ್ಯ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ರಾಜಸತ್ತೆಯು ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗಲೇ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಬದಲಾದುವಷ್ಟೆ? ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜರ ನಡುವಣ ಜಗಳದ ಬದಲು ಕಂಪನಿಯ ದೊರೆಗಳ ಆಜ್ಞೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಮೂಡಿ ಬಂತು. ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯ ಕಡೆಗೆ ವರ್ಗಾಂತರ ಆಗುವಾಗ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಜರುಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ರಾಜತ್ವ'ದ, 'ದಂಡ'ದ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಸ್ಥಳಾಂತರಗೊಂಡಿತು. ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜರ ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ದಂಡ'ವು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರೌರ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿದ್ದು ಅದು ದಂಡದ ಮೂಲಕವೇ ಎಲ್ಲವನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿವರ್ತನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯವರು 'ಚಿಕ್ಕವೀರ ರಾಜೇಂದ್ರ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು

ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಕೃತಿಯೆಂದು ಗಣಿಸಿದರೆ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರು ರಾಜದಂಡ, ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜರ ಕ್ರೌರ್ಯ ಅದರ ನಡುವಿನ ಜಗಳ; ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವನತಿಗೊಂಡ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಡಿಯ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಅಂಶಗಳು ಬಿಂಬಿತವಾಗಿವೆ.

ದಂಡದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೂಡಾ ದಾಖಲಿಸಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಣ್ಣ ಬೀರನಿಗೆ ಹೊಡೆಯುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ದಂಡದ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಂಡಿತ್ತು ಎಂದು ಕುವೆಂಪು ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಮೀನುದಾರರು ಕೆಳವರ್ಗದವರನ್ನು ಈ ರೀತಿಯ ದಂಡದಿಂದಲೇ ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. (ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು 1985 ಪುಟ 370-71) ಇದರಿಂದಾಗಿ ದಂಡದ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಎಷ್ಟೇ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರೊಳಗಿನ ಕೇಡಿನ ಅಂಶವು ಮೇಲುವರ್ಗದ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಸಚಿತ್ರವಾಗಿ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು ವಿವರಿಸುವ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವು ಈ ರೀತಿಯ ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಕ್ಷುದ್ರತೆಯಿಂದ ಕಳೆದು ಹೋಯಿತು ಎನ್ನುವ ಧ್ವನಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಹಾಗೇ ಪಂಜೆಯವರ 'ಡೊಂಬರ ಚೆನ್ನಿ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅರಸನು ಡೊಂಬರ ಹುಡುಗಿಗೆ ಮರುಳಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ 'ರಾಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಅವನತಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯಿದೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂತು? ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣಲು ಕನ್ನಡ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ಬಂತು. ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ಶೈಲಿಯಿಂದ ಬರಹಗಾರರು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಮೆಕೆಂಜಿಯು ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಬಗೆಯು ಒಂದಾದರೆ, ಕನ್ನಡದ ಬರಹಗಾರರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಬಗೆ ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ. ಕನ್ನಡದ ಬರಹಗಾರರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೋಮಾಂಚನಗೊಂಡು ಮತ್ತು ಅಷ್ಟೇ ವಿಷಾದದಿಂದಲೂ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಶೈಲಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್'' ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ಮಾಧ್ಯಮವಾಯಿತು. ಈ ಮಾಧ್ಯಮವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಆರ್.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು 'ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಕನ್ನಡ ಲಿಟರೇಚರ್'' ಬರೆದಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಭಾಷಿಕ ಒತ್ತಾಯವಿದು. ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ವಲಯದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷಿಕ ವಲಯದ ಕಡೆಗೆ ಜಿಗಿದು ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಈ ಪ್ರಯತ್ನದ ಹಿಂದೆ ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬಂದ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಈ ಕುರಿತಂತೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಆ ಹೊತ್ತಿನ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ರೂಪಿಸಿದ 'ನಾಗರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಅರಿವು ನಮಗುಂಟಾಗಬೇಕು. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ರೂಪಿಸಿದ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಕಲಿಸುವ ಕ್ರಮ. ಈ ರೀತಿಯ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಇಡಿಯ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ಭಾಷೆಯ ಸಮತಲವನ್ನು ಅದು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿತು. ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ರೂಪಿಸಿದ ಈ ರೀತಿ ಭಾಷೆಯ ಚೌಕಟ್ಟು ಬಹುಮುಖ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಿತು. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಇಲ್ಲಿಂದ ಬಂತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಏಕತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಕೂಡಾ ಬಂದಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಪ್ರಭು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೇರಿದ ಭಾಷಿಕ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ; ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಅದನ್ನು ಗುಪ್ತವಾಗಿ

ವಿರೋಧಿಸುವ ಪರಿಕ್ರಮವನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತಂದರು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯವರು ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತಂದರು. ಆದರೆ, ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಬೇಂದ್ರೆ,ಮಧುರಚೆನ್ನ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ನಿರ್ವಸಾಹತು ರಾಜಕಾರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯ ಲಯವನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಅತ್ಯಂತ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಬಳಕೆಗೆ ತಂದರು. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿವರಗಳು. ಇವು ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕುರಿತಂತೆ ರಾಜೇಂದ್ರಚೆನ್ನಿಯವರು 'ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗಮನ ತನ್ನ ವಾಸ್ತವರೂಪದ ಮೇಲೆ ಕುದುರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹೊರಬಯಸುವ ಏಕಾಕೃತಿಯ ಅಮೂರ್ತಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೂಡುವ ಉಪಾಯವೇನೆಂದರೆ ತನ್ನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಢವಾಗಿ ಬದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ದೇಶೀವಾದೀ ನಿಲುವಿನ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಬಗೆಯಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಸ್ತವವೇ ಸತ್ವವಾಗಿರುವ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಇದು ಮುಖ್ಯಕಾರಣವೆಂದು ಗುರ್ತಿಸಬಹುದು' ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. (ರಾಜೇಂದ್ರಚೆನ್ನಿ 1989 ಪುಟ56-57) ಕಾರಂತ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪುರವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೀರಾ ಆಧುನಿಕ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮ ಸಮಮಿಶ್ರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳು ವೈಚಾರಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲು ತೊಡಗಿದರು. ಈ ವೈಚಾರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದ ಬಗೆಗೆ ಅಪಾರವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯಿತ್ತು. ಬದಲಾವಣೆಯು ನಾಗರಿಕತೆ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹಂಬಲಿಸಿದ ಗುಂಪಿದು. ಈ ಕಲಿತ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗಕ್ಕೂ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಇರುವ ಬಿರುಕನ್ನು ಸಹಜ ಅನುಸಂಧಾನ ಅಥವಾ ಸಹಜ ಬಿರುಕು ಎಂದು ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪುರವರ 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹೂವಯ್ಯ ಕೊನೆಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಓದು ಬರಹ ಕಲಿತವರು ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಕ್ತಾರರಾಗಿಯೂ ಓದಲು ಬರೆಯಲು ಬಾರದೇ ಇದ್ದವರು ಆಧೀನರಾಗುವ ಮುಖ್ಯಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ವರ್ತಕರು, ಜಮೀನುದಾರರು, ಪುರೋಹಿತರು ಇಡೀ ಹಳ್ಳಿಯ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದ ರೀತಿಯನ್ನು ಇವು ಚಿತ್ರಿಸಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಮತ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಳ್ಳಿಯ ಒಟ್ಟು ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕನ್ನಡ ಬರಹಗಾರರು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದವರ ಬಗೆಗೆ ಈ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಗುಂಪು ಅಪನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಪಂಚಾಯಿತಿ ಕರೆಯುವವರು; ದಂಡ ಹೇರುವವರು ಮೊದಲಾದವರ ಬಗೆಗೆ ಲೇವಡಿಯ ಧ್ವನಿಯಿದೆ. ಇವು ಪ್ರಧಾನ ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವು ಎಂದು 'ಇಂದಿರಾ ಬಾಯಿ'ಯಂತಹ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಷನರಿಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದುದು ಭಾರತೀಯ ಕೆಳಜಾತಿ ಮತ್ತು ಪಂಗಡಗಳ ಪರಿವರ್ತನೆ. ಈ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಪರಕೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಕೆಳವರ್ಗದ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ

ಮೇಲೆ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ತಂದಿಟ್ಟಾಗ ಇದು ಕೆಳವರ್ಗದವರಿಗೆ ದುಃಸ್ವಪ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾರಂತರು, ಕುವೆಂಪು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುವೆಂಪುರವರು 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತಮಿಷನರಿಗಳ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರವನ್ನು ಅಸಹನೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಕಾರಂತರು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವೆಂಬಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಬರಹಗಾರರು ಇದನ್ನು ಗಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ರೀತಿಯು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದುದೇ ಆಗಿದೆ.

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಉಪ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗಿ ಬಂದ ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೀಗೆಯೇ. ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಬರುವ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು, ರೈಲ್ವೆ ಸಂಪರ್ಕಗಳು, ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕಾನೂನು ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದರ ಪರಿಣಾಮ ಮಾತ್ರ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರವಾದಿ ವಲಯವೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸತೀದಹನ, ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹ, ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಖಂಡನಾತ್ಮಕವಾದ ಧೋರಣೆಯೊಂದು ಬೆಳೆಯಿತು. ಕನ್ನಡ ಬರಹದಮೇಲೆ ಈ ರೀತಿಯ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯೊಂದು ಬರುವುದಕ್ಕೆ ರಾಜಾರಾಂ ಮೋಹನರಾಯ್ ಮೊದಲಾದವರ ಪ್ರಭಾವವು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತ ವಾದವಿವಾದಗಳು ಚರ್ಚಿತವಾಗಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಯು ಇಡೀ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಹಳ ಅವಮಾನದಿಂದ ಕೂಡಾ ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ ಶುರುಮಾಡಿತು. ಗುಲ್ವಾಡಿ ವೆಂಕಟರಾಯರ 'ಇಂದಿರಾಬಾಯಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ವಿವರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ.

ಪಾರ್ಥೊಚಟರ್ಜಿಯವರು ಇದನ್ನು 'ಬಂದರು' ಭ್ರಮೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನದ ನೇತಾರ ಗಾಂಧಿಯವರು ಆಧುನಿಕ ನಾಗರೀಕತೆಯನ್ನು, ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಾಗ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. 'ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ತನ್ನ ವೈಭವೋಪೇತ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ ಖೈದಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಡತನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಯಂತ್ರವು ವರವಲ್ಲ. ಒಂದು ಶಾಪ'- ಗಾಂಧಿ ಯೋಚಿಸಿದ ಈ ಕ್ರಮವು ಕನ್ನಡಗೇಯ ಗೀತೆಯ ಮೇಲೆಯೂ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಕೈಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ದೇಶ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಲಾವಣಿಕಾರರು ಹಾಡಿದರು. ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದುರಂತವೊಂದು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು 'ಭಾರತಭೋಧೆ' ಎನ್ನುವ ಲಾವಣಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ - ಸೂರ್ಯನಾಥ ಕಾಮತ್, ಸಂಪಾದಕರು, 1988. ಪುಟ 120) ಪರಕೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರದ ರೇಲಿನವರು ಬಂದು ಗಾಡಿಕಾರರ ದುಡ್ಡನ್ನು ನುಂಗಿದರು ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಲಾವಣಿಯು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಲಾವಣಿಯ ತಾರು, ಪೋಸ್ಟ್‌ಗಳೆಲ್ಲಾ ಬಂದು ನಮ್ಮನ್ನು ಪರದಾಸ್ಯದಲ್ಲಿ ನುಂಗಿಹಾಕಿತು ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿದೆ. 'ಗಿರಣಿ ಬಂದು ಜಾಡರ ಹೊಟ್ಟೆ ಹೋಳಾಯಿತು' ಎಂದು ಕೂಡಾ ಆ ಲಾವಣಿಯು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. (ಸೂರ್ಯನಾಥ ಕಾಮತ್ ಸಂಪಾದಕರು, 1988 ದೇಶೀ ದುಮದುಮ್ಮ.ಪುಟ 224) ಕನ್ನಡದ ಈ ಲಾವಣಿಯು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಕಾರ ಖಾದಿಯು ಒಂದು ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಧನವೂ ಆಗಿದೆ. ಗಾಂಧಿ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮವು ಇದೇ ರೀತಿಯದು. ಆಧುನೀಕರಣ ಪ್ರವೇಶದಿಂದ ದೇಸಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬದಲಾಯಿತು. ಗಾಂಧಿಯವರ ವಾದ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದೇಸೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಟದಿಂದ ಬಂದಿರುವಂತಹದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಗಾಂಧಿ ಯೋಚಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯೂರೋಪ್ ಮೂಲದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು

ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟಕರವಾದುದು.

ಇದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುವುದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲಿಂದಲೆ 'ನಾವು' ಮತ್ತು 'ಅವರು' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಒಂದು ಆಕರ್ಷಕ ಪದವ್ಯಾಪ್ತಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಯುತವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ 'ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬಂದವು. ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ ವಿವೇಚನೆ, ಪ್ರಗತಿ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಹಟ ಇಲ್ಲಿಂದ ಬಂತು. ಈ ಹಟವೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಿತು. ಮರಳಿ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತೆರಳುವ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ವೈಜಾನಿಕ ಸ್ವೀಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮರುಪಲ್ಲಟದ ಸ್ವೀಕಾರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಗೊರೂರು ಅವರ ಬರಹಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಜೀವನ ದ್ರವ್ಯ ಈ ಬಗೆಯದು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದೊಳಗೆ ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಬ್ರಿಟೀಷರ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಎರಡನೆಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರು. ಇಂಗ್ಲೀಷರು ಜ್ಞಾನ ಜಗತ್ತಿನ ಅಧಿಕೃತ ವಕ್ತಾರರೆಂದು ಜನ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಈ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ದೆಸೆಯಿಂಲೇ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಜ್ಞಾನದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕನ್ನಡದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶಿಸುವ ಒಂದು ನೆಲೆಯು ಕುವೆಂಪುರವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತದೆ. ಕುವೆಂಪುರವರ ತೌಲನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅರಿವು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಜ್ಞಾನದ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಬಂದಂತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಒಳಜಿದ್ದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯ ಒಳಜಿದ್ದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣದ ಕಡೆಗೆ ತುಡಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ. ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ತಕ್ಷಣವೇ ಎದುರಿಗೆ ಬಿದ್ದಾಗ ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣದ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯ ಆಸಕ್ತಿ ಇರುವುದು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣದ ವಾಗ್ವಾದ. ಇದು ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಗೌರೀ ವಿಶ್ವನಾಥನ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವರೆನ್ನುವಂತೆ 'ಅವತ್ತಿನ ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗೆ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಿವೇಚನಾರಹಿತವಾಗಿ ವಾಸಿಸತೊಡಗಿತು. (Gauri Vishwavathan 19889. ಪುಟ 120) ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರ ಕೆಲವರ ಸ್ಥಿತಿಯಿದು.

ಸ್ವದೇಶೀ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲ ಆರಾಧನೆ ಇರುವುದು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲದಲ್ಲೇ. ಸ್ವದೇಶೀ ಚಳುವಳಿಯು 1902 ಹೊತ್ತಿಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ದೇಶೀಯ ಐಕ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸ್ವದೇಶೀ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೂ ಒಂದಂಶವಾಯಿತು. ಇದು ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಸಂವಾದವೂ ಹೌದು. 'ಸ್ವರಾಜ್ಯ, ಧರ್ಮರಾಜ್ಯ, ರಾಮರಾಜ್ಯ' ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು ಸ್ವದೇಶೀ ಚಳುವಳಿಯ ಮುಖ್ಯ ಆಕರ್ಷಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು. ಜಾತಿಗೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಗಾಂಧಿ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಹಾಗೆಯೇ ಅಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಗಾಂಧಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾತ್ರ. ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಿಯು ಒಬ್ಬ ರಾಜಕೀಯ ನೇತಾರ. ಗಾಂದಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಪರಿಕಲನೆಯು ಜನ ಸಮುದಾಯದ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ರೀತಿಯ ಅಂಶಗಳ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕುರಿತು ಗೊರೂರು ಕೆಲವು ಕಡೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಂತರ 'ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಮಗೆ ಪೂರಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರವಾಗಿರುವ ಕರ್ತವ್ಯಗಳು. ಎರಡನೆಯದು ತಾಯಿಗಾಗಿ ಮಾಡುವ ಸೇವೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ರಾಣಿಯನ್ನು ತಾಯಿ ಎಂದು ಸಂಭೋದಿಸಿದರು. ಹಾಗೆಯೇ ಭಾರತ ಮಾತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬಂದಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೇ. ನವೋದಯ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಇದೊಂದು ವಿನಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯವರ 'ಆಳೌ ಬ್ರಿಟಾನಿಕಾ'ದಂತಹ ಮಾತುಗಳು ದಾಸ್ಯದ ಅಂಗೀಕಾರದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದರೆ 'ಕನ್ನಡ ತಾಯಿ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯವರಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ ಆರಾಧನೆಯಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಕುರಿತು ರಣಜಿತ್ ಗುಹಾ ಅವರು ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ 'ಇವೆಲ್ಲಾ ಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಯ ಅಂಶಗಳು' ಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ 'ದಾಸ್ಯ' ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಒಡೆಯನನ್ನು ದಾಸನು ದಾಟಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ, ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ'. (ರಣಜಿತ್ ಗುಹಾ 1989, ಪುಟ 258) ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಈ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರು ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆರಾಧನೆಯು ಇವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಸಹಜ ಸಿಟ್ಟಿನ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಿಂತ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಇವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸಕ್ತಿಯಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿ ಮಾತನಾಡುವುದಿದ್ದರೆ ಗೊರೂರು, ಬೇಂದ್ರೆ ಮೊದಲಾದವರು ಈ ರೀತಿಯ ಸ್ವದೇಶಿ ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಕಾರಂತರು 'ಹುಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖಗಳು' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ನಡುವೆ ಉದಾರವಾದಿ, ಮಾನವತಾವಾದವೂ ಸಹ ರೂಪತಳೆಯಿತು. ವಿಶ್ವಮಾನವ: ವಿಶ್ವ ಭ್ರಾತೃತ್ವ, ವಿಶ್ವ ಕಲ್ಪನೆ ಮೊದಲಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಲಾವಣೆಗೆ ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಮಾನವತಾವಾದದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ವಿಶ್ವಸ್ಥಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೆಡೆಗೆ ಜಿಗಿಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಸರಳ ಮತ್ತು ಸುಲಭವಾದ ಉಪಾಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಡಿಯಲ್ಲಿ ನಲುಗುತಿರುವ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇದು ತಲೆಕೆಡಿಸದಂತೆ ಮಾಡಿಬಿಡುತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಮಾನವತಾವಾದದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು. ಅಲ್ತೂಸರ್ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಮಾನವತಾವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಥಿಯರಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.'(Aethusser 1990 ಪುಟ 237) ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಈ ಸಂಕಟ ಬಂದಿರುವುದು ಬಹಳ ಹಿಂದೆ. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಕುವೆಂಪುರವರು ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯ ಪಂಥದ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಐ.ಎ.ರಿಚರ್ಡ್ಸ್‌ನನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲೇ ಈ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ನವೋದಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯೆಂದರೆ 'ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಕಾಸ' ಇದನ್ನೂ ಮಾಸ್ತಿ, ಡಿ.ವಿ.ಜಿ, ಕುವೆಂಪು ಮುಂತಾದವರು ಪದೇ ಪದೇ ಬಳಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಿಕಾಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಏಕಾಂತವಾದಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅಲ್ತೂಸರ್ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿಕಾಸ ಅನ್ನುವುದು ಸಮಾಜವಾದಿ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನೇ ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ 18ನೇ ಶತಮಾನದ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವತಾವಾದವು ರೂಪು ತಳೆಯಿತು. ಇದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಮಾನತೆ ಮೊದಲಾದ ಪರಿಭಾಷಗಳನ್ನು ಚಲಾವಣೆಗೆ ತಂದಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಮಾನವತಾವಾದವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ

ಬಂದ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಬಹುರೂಪತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದವು. ಆತ್ಮೋನ್ನತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನ ಆದಾಗ ಉಳಿದುದು ಗೈರುಹಾಜರಾಗುವುದು ಸರಿಯಷ್ಟೆ. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೇ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ.

ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದವಷ್ಟೆ? ಇದು ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಒದಗಿದ ಜ್ಞಾನದ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶೋಧನೆಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜರುಗಿದವು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಂವಾದದ ಮಿಶ್ರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಎರಡನೆಯದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಠ್ಯವು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆ ತನ್ನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶನ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಈ ಎರಡೂ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಅಧಿಕಾರದ ಬಗೆಗೂ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಕಡೆಗೆ ಯೋಚಿಸಿತು. ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ರಮವು ಕೂಡಾ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಗುರಿ ಇದ್ದದ್ದು ರಾಜಕೀಯ ಹಿಡಿತದ ಮೇಲಾದರೂ ಆಗ ಬಂದ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿಯ ಬುದಿಜೀವಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಕೂಲವಾಯಿತೆಂದು ಗೌರಿ ವಿಶ್ವನಾಥನ್ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಬಂದ ನೈತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿಕಾಸದ ಮೊದಲಹೆಜ್ಜೆ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ನವೋದಯದ ಮೊದಲ ಕವಿಗಳು ತಿಳಿದು ಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಈ ರೀತಿಯ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಡಿ.ವಿ.ಜಿಯವರು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಕುವೆಂಪು ಅವರು ವಿವೇಕಾನಂದ, ಪರಮಹಂಸರ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಚೌಕಟ್ಟಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯ - ಆಂತರಿಕ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಮಧುರಚೆನ್ನ, ಶರೀಫ್ ಮೊದಲಾದವರು ತಮ್ಮ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರು. ಕುವೆಂಪು, ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಮೊದಲಾದವರು ಬಹಿರ್ಮುಖ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ಕವಿತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಆಂತರಿಕ ಮತ್ತು ಬಹಿರ್ಮುಖ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಆಂತರಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ರಾಂತಿ ರಹಿತ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಗೌರಿ ವಿಶ್ವನಾಥನ್ ಅವರೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಟೆರ್ರಿ ಈಗಲ್‌ಟನ್ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕವಿಗಳು ಕವಿತೆಗಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಿಷಯ ವಿಶ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಕವಿತೆಗಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಸ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದದ್ದು ಹಾಗೆಯೇ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ನಿಯಮವೂ ಕೂಡಾ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾವನಾಮಯತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. (Terry Eagleton 1989 ಪುಟ 20) ಈ ರೀತಿಯ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂತಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಚಕ್ರದಿಂದ ದೂರ ಉಳಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ

ಮಾತೆ, ಭಾರತ ಮಾತೆ ಮೊದಲಾದವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲನೆಯಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯ ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಆಗು ನೀ ಅನಿಕೇತನ' ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೆತುತ್ತಾ 'ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯದ ಮಾದರಿಯು ಕೈಗಾರಿಕಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರಾಕರಣೆಯಲ್ಲಿದೆ' ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳಿರುವ ಅಂಶವು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಕನ್ನಡದ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜರುಗಿತು. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದಲ್ಲಿ ಭಾವಗೀತೆಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಭಾವಗೀತೆಯ ಪ್ರಕಾರವು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧವು ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಒಂದು ನೈತಿಕ ತೀರ್ಮಾನದ ಸಂಗತಿ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತ್, ಶೆಲ್ಲಿ ಮೊದಲಾದವರು ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬರೆದರು. ಕನ್ನಡದ ಬರಹಗಾರರು ಅವರನ್ನು ಮೂಲಮಾದರಿಯನ್ನಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ಸಮಸ್ಯೆ ಅವರಿಗೆ ಎದುರಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಮೂಲತಃ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯ ಕಲಿಕೆ ಜೊತೆ ಬಂದ ವೈರುಧ್ಯ ಕೂಡಾ ಹೌದು.

ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲೂ ಇದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ಜರುಗಿದವು. 1835ರಲ್ಲಿ ವಿಲಿಯಂ ಬೆಂಟಿಂಕ್‌ನ ಇಗ್ಲೀಷ್ ಎಜುಕೇಷನ್ ಆಕ್ಟ್ ಜಾರಿಗೆ ಬಂತು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ತ್ರಿಭಾಷಾ ಸೂತ್ರವೂ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಯಿತು. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾಲೇಜು ಮತ್ತು ಮದರಾಸುಗಳಲ್ಲಿಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಲಿಕೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂದರ್ಭದ ಒಳಗಡೆ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯದ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಿಗಿಯುವಿಕೆಯು ನವೋದಯ ಕವಿಗಳ ಮುಖ್ಯ ತೊಡಕಲ್ಲ!

ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಲಿಕೆಯಿಂದ ಒದಗಿದ ಅನೇಕ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರ್ಚೆಯ ಒಳಗೆ ತಂದುಕೊಂಡರು. ಒಟ್ಟಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರಹದಾರಿಗಳು ತೆರೆದುಕೊಂಡವು.

ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ನಡೆದ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕಾರ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಯ ಎರಡು ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಬರಹಗಾರರು ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುವಾಗಲೂ ಸ್ವೀಕಾರ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಯ ಎರಡೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜರುಗಿವೆ. ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯ ರಚಿಸಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ, ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವೀಕರಣವು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವೀಕಾರವು ಕನ್ನಡ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೆಲವಂಶಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತೆಯೂ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ನಡುವೆ ಉಂಟಾದ ಸಂವಾದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತೀರಾ ವಿಶೇಷವಾದುದೇನಲ್ಲ. ಇಡಿಯ ಭಾರತೀಯ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವಿದು. ಸ್ವೀಕಾರ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಬಹುರೂಪಿ ಸಂವಾದವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟಬಗೆಯಂತೂ ತುಂಬಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು.

ಕೇವಲ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂರಚನೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ನಿಂತು ಮಾತನಾಡುವುದಾದರೆ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿರುವ ಈ ಬಹುರೂಪಿ ಸಂವಾದವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಒಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ತಕ್ಷಣ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಬಹುರೂಪಿ ಸಂವಾದ ಅಂತಿಮ ನೆಲೆಯಿರುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ. ನೆಹರೂರವರ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಆಕರ್ಷಕ ಉದ್ಘೋಷಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. 'ವಿವಿಧತೆಯಲ್ಲಿ ಏಕತೆ' ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಬಿಂಬವನ್ನು ಹೀಗೆ ಏಕಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜಿಸುವ ಪರಿಕ್ರಮ ಬಂದಿರುವುದು ತಕ್ಷಣದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ನಿಂತು ನಿರ್ವಹಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ತನ್ನ ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಪಡಕೊಂಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬಹುಮುಖೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೂಡಾ ನವೋದಯದ ಬರಹಗಾರರು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು.

ಬಹುಮುಖಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ನವೋದಯ ಕೃತಿಕಾರರ ನೆಲೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನವಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಹುಮುಖೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯು, ಕರುಣೆಯ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಬಂದಿರುವುದಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸು'ಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಕುತೂಹಲವು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಬಂದಿರುವುದಾಗಿದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಸಮೃದ್ಧ ವಿವರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವಿಗೂ, 'ಕಾನೂರು ಹೆಗ್ಗಡತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪುರವರು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವಿಗೂ ಈ ವೈಚಾರಿಕ ಕೇಂದ್ರ ನಿರ್ದೇಶನದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಭಿನ್ನತೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವಾಗಲೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂದು ಇದರರ್ಥವಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಿಂಬಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗದ ಹುಡುಕಾಟದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು. ಹೀಗಾಗಿ ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒತ್ತಡಗಳು ಅಧಿಕೃತರೂಪವನ್ನು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪಡೆದಿಲ್ಲ. ಸಮಸ್ಯೆಯಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ. ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು 'ದೇಶೀಯತೆ'ಯನ್ನು ಒಂದು ಭಾವುಕ ನಿಲುವಾಗಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿಲ್ಲವೆ? ಭಾರತೀಯ ಬಹುಮುಖೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಿಜವಾದ ಹಾಜರಾತಿಯು ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಗತಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಬಹುತೇಕ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು ಮುಖವೊಡ್ಡಿನಿಂತರು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಹಾಗೆ ಬಂದಿರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಿದು.

ಹೀಗೆಂದಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ನಮಗಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ಯೂರೋಪಿಯನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಭಾರತೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗೆಗೆ ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಈ ರೀತಿಯ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಬರಹಗಾರರು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಬಂದಿರುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾತ್ರ. ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಶುರುವಾಗುವುದು ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವೆಂಬಂತೆ ಮಾತ್ರ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿಷಯವು ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಮಾತ್ರ. ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತಕರು ಭಾರತೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುವಾಗ ತೀರಾ ಅನಾಗರೀಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣ ಮಾಡುವ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ.

ಯುರೋಪಿಯನ್ ಚಿಂತಕರ ಚರ್ಚೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಮೇಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾವಯವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಿಂಬದಿಂದ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಪು ಇರುವುದು - ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ರಾಜಕಾರಣದ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಮಾತ್ರ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ತಮ್ಮನೆಲೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಸುಧಾರಣೆಯ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ ಕೂಡಾ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಂಪೆನಿಗಳ ಉದ್ಘೋಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಯಿತು. ಈ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ನಿಲುವು ಯಾರಿಗೆ ಪೂರಕವಾಯಿತು? ಭಾರತೀಯ ಪಶ್ಚಿಮ ಕೇಂದ್ರಿತ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತಕರು ಕೂಡಾ ಈ ಸುಧಾರಣವಾದಿ ನಿಲುವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರು. ರಾಜಾರಾಂ ಮೋಹನ್‌ರಾಯ್ ಅವರೊಬ್ಬರ ಉದಾಹರಣೆಯು ಈ ವಿಷಯದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಮತಲವನ್ನು ಯೋಚಿಸುವ ಈ ಕ್ರಮದಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯದೂ, ಕೆಡುಕೂ ಎರಡೂ ಆಯಿತು. ಆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬೇರೆ. ಎಷ್ಟು ಶೇಕಡಾ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಲಾಭವಾಯಿತು, ಎಷ್ಟು ಶೇಕಡಾ ನಷ್ಟವಾಯಿತು ಎಂದು ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಹಾಕುವ ಲೇವಾದೇವಿ ವ್ಯವಹಾರವಿದಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯಿದ್ದುದು-ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಮತಲವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಮಾತ್ರ. ರಾಟೆಯ ಬದಲಿಗೆ ಗಿರಣಿ ಯಂತ್ರ ಬರುವುದು ಸರಿ. ಆದರೆ ಹತ್ತಿಯ ಗಿರಣಿಯು ಇಲ್ಲಿಯ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೇ ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡಿದರೆ? ಈ ರೀತಿಯ ಛಿದ್ರೀಕರಣದ ನ್ಯಾಯದಿಂದಲೇ ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಶುರುವಾದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಯುರೋಪ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಪ್ರಭಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇವೆ. ದುರ್ಬಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಶಕ್ತಿಯುತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕೇವಲ ಕರುಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬಲ್ಲದು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕಲಿತುದು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಇಂಡಿಯ ಮೂಲಕವೇ. ಇದು ಭಾರತೀಯರಾದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ದೇಶೀಯತೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನಾಗಿಸಿದ ಗಾಂಧಿಯ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೂಲ ಬೀಜವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಲ್ಲವೆ? ಗಾಂಧಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ವಿದ್ರೋಹದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಗಾಂಧಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಭಾರತದ ಹಳ್ಳಿಯೇ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ.

ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ಧಾರೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಪಶ್ಚಿಮದ ವೈಚಾರಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಗುಲ್ವಾಡಿ ವೆಂಕಟರಾಯರ ಯೋಚನಾ ಕ್ರಮ ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾದರೆ, ಮಧುರಚೆನ್ನ, ಗೊರೂರು ಮೊದಲಾದವರದ್ದು ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿ. ಭಾರತೀಯ ಹಳ್ಳಿ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಈ ಚರ್ಚೆಯು ಶುರುವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಗ್ರಹವು ಈ ರೀತಿಯ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ 'ಮರಳುವ' ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸಿತು. ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡು ಈ ರೀತಿಯಿಂದ ದಿವ್ಯವಾದುದು ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಕೆಲ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು ಬೇರೆಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಭಾರತೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯಾಗಲೀ ಅವುಗಳ ನಡುವಣ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿರುವುದು ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದರು ಮಾತ್ರ. ಅದರ ನಿಜವಾದ ಹುಡುಕಾಟ ಅವರ ತಕ್ಷಣದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಅಕ್ಷರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ'

ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಒಡಮೂಡಿತು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಿದು. ಈ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಮಾರ್ಗ - ದೇಸೀಯು ಬೇರೆಯದೇ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡರೂ ಕೂಡಾ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವೆರಡೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದ ಉಪಉತ್ಪನ್ನಗಳು ತಾನೆ? ಈ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ದೆಸೆಯಿಂದ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಭಜನೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬಳಕೆಗೆ ತಂದರು. ಈ ವಿಭಜನೆ ಮಾರ್ಗ - ದೇಸೀ, ನಾಗರೀಕ-ಅನಾಗರೀಕ, ಕಲಿತವರು - ಕಲಿಯದವರು ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಈ ವಿಭಜನೆಯ ಮಾದರಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಬಂದಿರುವಂಥದ್ದು.

ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೊದಲಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮೌಲ್ಯದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರೂಪುತಳೆದಿರುವುದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು 'ಮುನ್ನಡೆ'ಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ದೇಸೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೀಗಿವೆ. ಅದು ನಾಡಾಡಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆಧುನಿಕವಾದುದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಪಾರವಾದ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ. ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯು ದೊಡ್ಡ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಬದಲಾಗಿ ಗ್ರಾಮಜೀವನದ ದೇಸೀಯ ಉತ್ಪಾದನಾ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಭೌತಿಕ'ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿವೆ. ದೇಸೀಯು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ದೊಡ್ಡ ಶಕ್ತಿಯಾದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಆಧುನಿಕ ವೈಚಾರಿಕ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ. ದೇಸೀಯ ಮತ್ತೊಂದು ನೆಲೆಯಿರುವುದು 'ದೇಸೀ' ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ. ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇಸೀಯನ್ನು ಒಂದು ಸಮೂಹವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು ದೇಸಿಯನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ದೇಸಿಯು ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು 'ಕಂಠಸ ಪರಂಪರೆ'ಯಲ್ಲಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಕುತೂಹಲದಾಯಕ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗ - ದೇಸೀಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದೇ? (ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರ ನಾಡೋಜ ಪಂಪ, ಕನ್ನಡನಾಡೂ ದೇಸೀ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ)

ಇದರೊಂದಿಗೆ ಯೋಚಿಸುವಂಥದ್ದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅನುಸಂಧಾನವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ರೀತಿ. ಏನಿದ್ದರೂ ಎರಡೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಏನಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಆಧಾರಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಿಶ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅನೇಕ ನೆಲೆಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನಿರೂಪಣಾ ಕ್ರಮ ಈ ರೀತಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕಥನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದೂ ಒಂದು ರೀತಿ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಹೊತ್ತಿನ ಕಥೆಗಾರರಾದ ಮಾಸ್ತಿ ಮೊದಲಾದವರು ಕತೆ ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಜಾನಪದ ಕಥನಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಋಣಿಯಾದರು. ಇದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಗತಿ. ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡದ ಮುಖ್ಯ ಕವಿಯಾದ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯಶೈಲಿ.. ಜಾನಪದ ಶೈಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇದೆ ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೀರ್ತಿನಾಥ

ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯ ಜನಪದರಿಗೆ ನಿಲುಕುವ ತುತ್ತಲ್ಲವೆಂದಿದಾರೆ. (ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ: ಭೃಂಗದ ಬೆನ್ನೇರಿ) ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವಿರುವುದು-ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಂತಃಸ್ಸತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂವಾದ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವಾಗಿದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಣ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದಿರುವ ಬದಲಾವಣೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಹೊಸ ರೂಪವು ಈ ನಡುವಣ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ದೇಸೀಯ ವಿವರವು ಪಾತ್ರ ವಿವರಗಳಾಗಿಯೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಅದು 'ನಾಯಿಗುತ್ತಿ'ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ 'ಕುಡಿಯರ ಕೂಸು' ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬಹುದು.

ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮಾತು ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. 'ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ತಿರುಳು ಭಾರತೀಯವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆಗಳ ಸಂಪರ್ಕ ಬಂದು ಸಾಕಷ್ಟು ಸ್ವೀಕಾರವೂ ನಡೆದಿದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.' (ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ್: 1988 ಪುಟ 287)

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 'ಬಿಡುಗಡೆ'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನವೋದಯದ ಸಂದರ್ಭದ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಲ್ಲಿ ಸರಳವಾಗಿಲ್ಲ. ಸ್ವೀಕಾರ - ನಿರಾಕರಣೆ ಎರಡೂ ಬಹುಮುಖದ ದಾರಿಯನ್ನು ಕಾದುಕೊಂಡಿದೆ. ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟನ್ನಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಈ ವಿಷಯಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಇನ್ನಿತರ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಹಾದಿ ಬೇಕಾಗಬಹುದೇನೋ? ಅದು ಗುಡಿಸಿಲಿನಿಂದ, ಮಡಕೆಗಳಿಂದ, ಹೊಲಗಳಿಂದ ಶುರುವಾಗ ಬೇಕಾಗಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಆರಾಧನೆಯ ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ಇರುವ ದಾರಿಯಿದು.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ಮೊದಲಾದವರು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ವ್ಯಾಕರಣದ ಮಾದರಿಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಕೇಂದ್ರಿತ: ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಮಾದರಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು. ಅಂದರೆ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಭಾರತದ ಏಕೀಕರಣವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದವು. ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದಲೆ - ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕುಲ ಕಸುಬುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅಪನಂಬಿಕೆಯೂ ಬಂತು. ಮತ್ತು ಕಸುಬಿನ ಬಗೆಗೆ ಉಂಟಾದ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಪರಿಕಲ್ಪಿತ ಅಂಶಗಳೇ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾದರೆ? ಚರ್ಚೆಯ ದಾರಿ ಸಾಗಬೇಕಿದೆ.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ವಿರೋಧದ ನೆಲೆ

ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮೂರು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಮೊದಲನೆಯದು ನಾವು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಬರಹಗಾರರಾದ ಅ.ನ.ಕೃ ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಪುರೋಗಾಮಿ ಸಾಹಿತಿ ಇಂದಿನ ಜಗತ್ತು ಈಗ ಇರುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸುಂದರವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. (ಅ.ನ.ಕೃ - ಪುರೋಗಾಮಿ ಸಾಹಿತ್ಯ) ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸುಲಿಗೆಗಾರ ಪಕ್ಷವಹಿಸುವ ಬರಹಗಾರರೂ, ಕಲಾವಿದರೂ ವರ್ಗ ಸಮರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮೆಲ್ಲಾ ಬಲವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾವ್ಯ ಓಲೈಸುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಭವಿತವ್ಯ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಕಟುಸತ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾತ್ವಿಕ ದಿವಾಳಿತನದ ಫಲವಾಗಿ ಕೃತಿರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಹೂರಣದ ಬದಲು ಹೊರ ಆಕಾರಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. 'ಕಲೆಗಾಗಿ ಕಲೆ' ಅವರ ಘೋಷವಾಗುತ್ತದೆ. (ನಿರಂಜನ- 1976. ಪ್ರಗತಿ ಪಂಥ, ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಭಾಷಣ) ಈ ಮಾತುಗಳು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಾಗಿವೆ. 'ಪ್ರಗತಿ'ಯೆಂದರೆ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತೊರೆಯುವುದಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸುಂದರಗೊಳಿಸುವುದು, ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ನಿಜವಾಗಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲತೆಯು ಸಮಾಜದ ಅಭಿಮುಖತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಹಳೆಯ ಮತ್ತು ಹೊಸದರ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲ ಕಲ್ಪನೆಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಗತಿಯೆಂಬುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೇ ಈರೀತಿಯ ಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿ. ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ದ್ವಂದ್ವವಾದ ಸಂಬಂಧ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಿಶೀಲನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅಗತ್ಯವು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಯು ಹಳೆಯ ಪದ್ಧತಿಗೆ ವಿದಾಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿದಾಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾದುದಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲ. ಹೊಸತನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ತಹತಹಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ನಿರಂಜನ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಈ ರೀತಿಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವು ಬದಲಾವಣೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ವಿಷಯ. 19ನೇ ಶತಮಾನದ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಗತಿಯೆಂಬುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸೂತ್ರವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಬಾಟಮರ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೇಲೆ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮನುಷ್ಯನ ಘನತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದು ಮೊದಲಾದ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಗತಿಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿದೆ. (Bottomore ೧೯೯0, ಪುಟ. ೪೩) ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಗತಿಯೆಂಬುದು ಕನ್ನಡ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ಜಾಗತಿಕ ಅರ್ಥಲೋಕವೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು 'ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಖಾಸಗೀ ಒಡೆತನವಿರುತ್ತದೆ. ಕೂಲಿದಾರರ ಶೋಷಣೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪಾಳೇಗಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲೇ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದಿದೆ. ದುಡಿಮೆಗಾರರ ಶ್ರಮವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಅದರಿಂದ ಬರುವ ಲಾಭದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಗಾರರು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸುವ್ಯಸ್ಥಿತವಾದ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ದುಡಿಮೆಯ ಫಲಗಳನ್ನು ಖಾಸಗಿಯಾಗಿ ವಿನಿಯೋಗಿಸುವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವಿಧಾನ ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ವೈರುಧ್ಯ. ಈ ವೈರುಧ್ಯವು ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಅರಾಜಕತೆ, ನಿರುದ್ಯೋಗ, ಆರ್ಥಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಹಾಗೂ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಧಾನ ವರ್ಗಗಳಾದ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಹಾಗೂ ಶೋಷಣವಾಸಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ರಾಜಿ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋರಾಟ - ಇವುಗಳಿಗೆ ಎಡೆಕೊಡುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿನಾಶವು ಖಚಿತದ್ದಾಗಿರುವುದು ಈ ವೈರುಧ್ಯದಿಂದಲೇ. (ಬೋರಿಸ್ ಪುತ್ರಿನ್(ಮೂಲ) 1987, ಪುಟ. 75 -76)

ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮನುಷ್ಯರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಖರೀದಿಸುತ್ತದೆ. ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಶಕ್ತಿಯೆನ್ನುವುದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒಂದು ಕಚ್ಚಾ ಸಾಮಗ್ರಿ ಮಾತ್ರ. ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಖಾಸಗೀ ಒಡೆತನವು ಮುಖ್ಯ. ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತ ಉಪಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಮಾರಾಟಕ್ಕಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತೃತಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಕಾರವು ಹೇರಳವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭವು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರೋಕ್ಷ ಸೂಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಳವಿರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಬಳಸಿದ ಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಳವು ಪ್ರತಿಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇಡಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಒಬ್ಬ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ನಡುವೆ ಪರಸ್ಪರ ಸ್ಪರ್ಧೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ: ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ನಾಲ್ಕು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗ್ರಾಮ್‌ಶಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಧರ್ಮ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಜಾನಪದೀಯ ಮಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಬೂರ್ಜ್ವಾಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ರಾಚನಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲೇ ಮಿತಿಯುಳ್ಳ ಸ್ವರೂಪದ್ದು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂವೇದನೆಯು ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನೇರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಈರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಬಹುದು. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಅನ್ವಯಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಈ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಮೂರು ಪದಗಳು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಪರಿಕ್ರಮವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪರಿವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿದವಷ್ಟೆ: ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ತಾತ್ವಿಕ

ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಒಂದು ಬದಿಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಕೇಡಿಗೆ ಪತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಬಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬದಿಯಿಂದ ಅದು ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಬಂದಿದೆ.

ಸುಮ್ಮನೆ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಹಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅನುತ್ಪಾದಕ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಕಾದಂಬರಿಯ ರೂಪವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಕ ಶಕ್ತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗಣಿಸಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಂತಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ತ.ರಾ.ಸು ಅವರು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸಬಹುದು: ಲಲಿತ ಕಲಾಕೃತಿಯಾದ ಕಾದಂಬರಿ ಜನತೆಗೆ ಏನಾದರೊಂದು ಸಂದೇಶವನ್ನು ಸಾರುವುದಿದ್ದರೆ ಅಥವಾ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಮಾಡಬೇಕೇ ಹೊರತು. . . . .('ಪಂಜರದ ಪಕ್ಷಿ'ಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಿಂದ) ಅಂದರೆ ತ.ರಾ.ಸು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಸಂದೇಶವನ್ನು ಸಾರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಸಾರಲೆಂದೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಕಾರವು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬರಹಗಾರ, ಪ್ರಕಾಶಕರು ಮತ್ತು ವಾಚಕರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತ.ರಾ.ಸು. ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ: 'ಎಲ್ಲಾ ಅವನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ! ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಥಮಾರ್ಧ ಪ್ರಕಟವಾಗಿ 8 ವರ್ಷಗಳೇ ಕಳೆದಿತ್ತು. ಇಷ್ಟು ದಿನ ಮುಂದಿನ ಭಾಗ ಎಂದು ಬರುತ್ತದೆ? ಎಂದು ಕೇಳಿದ ಅಭಿಮಾನಿ ವಾಚಕರಿಗೂ ಅಂತೇ ಸಹನೆಯಿಂದ ಕಾದ ಪ್ರಕಾಶಕರಿಗೂ ಮುಂದಿನ ಭಾಗವನ್ನು ಇಂದು ಕೈಲಿಡಲು ಸಂತೋಷವಾಗುತ್ತದೆ.' (ಎಲ್ಲಾ ಅವನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ ಮುನ್ನುಡಿ) ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವಂತೆ, ಪ್ರಕಾಶಕರು ಮತ್ತು ವಾಚಕರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಂದಿನ ಭಾಗಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ! ನಿರುದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ; ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಾಶಕರು ಕಾಯಲಾರರು. ಹೀಗೆಯೇ ಪ್ರಕಾಶಕರು ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತಾರೆಂಬ ಗರಜಿಗೆ ತುತ್ತಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಮುಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯ ಮೈತ್ರಿಯು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕೂಲಿಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಕೊಡುವ ಕೂಲಿಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಾಶಪಡಿಸುವವರಿಗೆ ಲಾಭವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ ತರಹದ ಮನೋಭಾವವು ಸಾಧ್ಯ. ಪ್ರಕಾಶನದಂತಹ ಒಂದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜೊತೆಗಿನ ಅಂಗೀಕಾರವು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಯಿತು ಎಂದು ಸೂಚಿವುಸುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಆಯ್ಕೆಯು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಮಾತ್ರ.

ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಭಾರತೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಆಳುವ - ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಭಾಷೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಅನಂತರ ಬದಲಾಯಿತು. ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು ಆರಾಧಿಸಿದ ಭೂಮಿ, ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಬರಹಗಾರರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದಾಗ 'ಸ್ಥಳೀಯ ದಾರಿ'ಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಈ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಯಾವ ಉದಾತ್ತೀಕರಣವಿಲ್ಲದೆ ಇಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ಮೇಲೆ ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ಪ್ರಿಂಟಿಂಗ್ ಪ್ರೆಸ್‌ನ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ: ಧಾರಾವಾಹಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಬಗೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಫಲಗಳಾಗಿವೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಈ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಪ್ರತಿ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಾಗಿವೆಯೆಂಬುದು ಕೂಡಾ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ.

ಇನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸಿದೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಆರ್ಕೆ ಮಣಿಪಾಲರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ - 'ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ನವೋದಯದವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರೂ ತಿರುಳಿನಲ್ಲಿ ನವೋದಯದವರ ಹಾಗೆ ಮಾನವತಾವಾದಿಗಳು ಸುಧಾರಣಾ ಪರ ಒಲವಿರುವವರು. ಮಾನವತಾವಾದ, ಸುಧಾರಣಾವಾದ ಹಾಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ಲೇಪ ಹಚ್ಚುವ ಕೆಲಸಮಾಡಿ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವ ಬಗೆಯವು' ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಬಹುತೇಕ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರು ಮುಖ್ಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಹುತೇಕ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಭಾರತದ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತ.ರಾ.ಸು. ಅವರ 'ಎಲ್ಲಾ ಅವನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಡುಗಟ್ಟಿನಿಂತಿವೆ. ತ.ರಾ.ಸು. ಅವರು ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ತಳೆಯುವ ನೈತಿಕ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಈ ರೀತಿಯ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಕೇಡನ್ನು ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಶಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಗೇಶನ ಕೇಡು ಮಿತಿಮೀರಿದಾಗ ಜನರೇ ಅವನನ್ನು ಕಟ್ಟಿಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಋಣ, ಭಕ್ತಿ, ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕೂಡಾ ಬಂದಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಕೇಡನ್ನು ಇವು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಸರಳೀಕರಿಸಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದರೂ ಹಳೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪದ್ಧತಿಗೆ ವಿದಾಯ ಹೇಳುವ ಹೊಸ ಸಮಾಜವನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುವ ಸಂಭ್ರಮವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದರು. ತ.ರಾ.ಸು. ಅವರ ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಮೇಲುವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪದರಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾತಿಗೆ 'ಎಲ್ಲಾ ಅವನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ', 'ಚಕ್ರೇಶ್ವರಿ' ಯಂಥಾ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ವರ್ತಕಶಾಹಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಇಲ್ಲಿನ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ 'ನಾಗರಿಕರನ್ನಾಗಿ' ಮಾಡಿತಷ್ಟೆ! ಈ ರೀತಿಯ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಒಡಮೂಡಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರು ಪಡೆದ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯ ದೆಸೆಯಿಂದ. ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿತಷ್ಟೆ. ಹೊಸರೀತಿಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮವು ಎರಡು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದವು. ಒಂದು ಹಳೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಕೊಡಮಾಡುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ 'ಏಕಾಂತವಾದಿ' ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳಿಂದ ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬರಹವನ್ನು ಕಲಿಯುವ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಮೂಲಕ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಜನಾಂಗವು ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಭಿನ್ನತೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ವಿಚಾರದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ಜೊತೆಗೆ ಘರ್ಷಿಸುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯಂಥಾ ಬರಹಗಾರರು ಸೂಚಿಸುವ ನೆಲೆಯು ಸ್ವೀಕಾರದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ಬರಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಹಾಗೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ನವೋದಯ ಬರಹಗಾರರು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಆತಂಕದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಗ್ಗುಲುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರಲ್ಲಿ ತರಾಸು ಅವರಂಥ ಬರಹಗಾರರು ಸಮಾಜದ ಕೆಲವಂಶವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಕೇಡನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದರು. ಇದೊಂದು ನಮೂನೆ ಮಾತ್ರ.

ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ನೇರವಾಗಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಕೇಡನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆಗಿರುವ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ತಿಕ್ಕಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ನಿರಂಜನರ 'ಕೊನೆಯ ಗಿರಾಕಿ', 'ಎಣ್ಣೆ ಚಿಮಣಿ ಎಣ್ಣೆ'ಯಂಥಾ ಕತೆಗಳು ಹಿಡಿಯುವ ವಿವರಗಳು ಈ ರೀತಿಯವು. ಈ ರೀತಿಯ ಕೇಡನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತಿಗಳು ತಳೆಯುವ ಧೋರಣೆಯು ವಿದ್ರೋಹದ ಅಂಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಳಿತು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ನಾಶವು ಒಂದೆಡೆ ಮುಖ್ಯವಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಗೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಮೂಲಕ ಹೊಸಸಮಾಜವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಪಶ್ಚಿಮದ ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಬರಹಗಾರರು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯೇ ಬೇರೆ. ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಬರಹಗಾರರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಮಾನತೆ ಎನ್ನುವ ಪದಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಕುಟಿಲನೀತಿಗಾಗಿ ಬಳಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಂದು ಲೆನಿನ್ ವಾದಿಸಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಲೆನಿನ್ ಪ್ರಕಾರ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಆಕರ್ಷಕ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಯು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಬರಹಗಾರರಲ್ಲೂ ಸ್ವಂತಲಾಭದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಟೀಕೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆನ್ನುವುದೂ ಕೂಡಾ ಈ ರೀತಿಯ ಸ್ವಲಾಭದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಲೆನಿನ್ ಸವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಆದರೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಈ ಎರಡೂ ಪದಗಳನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ದೇಶಗಳು ವಿದ್ರೋಹದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಶ್ರಮಜೀವಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆಯೇ? ಈ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಿರಂಜನರ 'ಹಾಲವ್ವ ಕಟ್ಟಿದ ಎಮ್ಮೆ' ಕತೆಯು ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವ್ಯಂಗ್ಯವಿದ್ದರೂ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಸರಕಾರ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟದ ಫಲವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಮನಿಯವರ 'ಅಜ್ಞಾತವಾಸಿ', 'ಮಾಡಿಮಡಿದವರು' ಮೊದಲಾದ ಕೃತಿಗಳು ನಮಗೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಕೃತಿಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಬೆಂಬಲಿಸಿವೆಯಾದರೂ 'ಪವಿತ್ರಅರ್ಥ'ದಲ್ಲಷ್ಟೇ ಅವುಗಳು ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬುದು ಪ್ರಗತಿಶೀಲರಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯ ಕಳಕಳಿಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಮುಖಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಮಾನವೀಯ ವರ್ಗ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು, ಎರಡನೆಯದು ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬರುವ ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಎರಡು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿರುವುದು ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಪರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಒಂದು ಪರಿಕರವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂದರ್ಭದ ಒಳಗಡೆ ಸಾಧಿತವಾಗುವ ಅಂಶಗಳು ಯಾವುದನ್ನು ಉದಾರವಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುವುದು ಕೆಳವರ್ಗದ ಪರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಮಾನವೀಯತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರಂಜನರ 'ಕೊನೆಯ ಗಿರಾಕಿ'ಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಸೂಚಿಸುವ ನೆಲೆಗಳು ಕೆಳವರ್ಗದ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವಂತಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸೂಳೆಯರನ್ನು ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗೆ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿರುವುದು. ಕಟ್ಟೀಮನಿಯವರ 'ಪಾತರಗಿತ್ತಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಗಿರಿಜವ್ವ ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. 'ಹೆಂಡತಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಾಗದಿದ್ದರೆ ಗಂಡಸರು ಮತ್ತೊಂದು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆಳ್ವರ ಆಸೆ ಪೂರೈಸುತ್ತದೆ. ಸವತಿಗೆ

ಮಕ್ಕಳಾದುದ್ದು ನೋಡುತ್ತಾ ಮೊದಲಿನ ಹೆಂಡತಿ ಹಳಹಳಿಸುತ್ತಾ ಕೂರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳಿಗೂ ಮಕ್ಕಳು ಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಸೆ.' (ಪುಟ 108) ಅದೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಯೇ 'ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗದಂತೆ ಗಂಡಸರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗದಂತೆ ನಾವು ಮಾಡಿದರಾಯ್ತು. ನಮಗೂ ಮಕ್ಕಳು ಬೇಕು. ಅವರಿಗೂ ಬೇಕು. . . . ಈ ಗಂಡಸರು ಹುಚ್ಚರು. ನಾವು ಸ್ವಲ್ಪ ಜಾಣತನ ಉಪಯೋಗ ಮಾಡಿದರೆ ಅವರಿಗೂ ಆನಂದ ನಮಗೂ ಆನಂದ. ಸವತಿಬರುವ ಪ್ರಸಂಗವು ತಪ್ಪುತ್ತದೆ.' (ಅದೇ ಪುಟ110) ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ಪುರುಷ ಜಗತ್ತಿನ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ನೆಲೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಎಲ್.ಎಸ್. ಶೇಷಗಿರಿರಾಯರು ಹೇಳುವಂತೆ ಈ ರೀತಿಯ ಕೃತಿಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಜೀವನದ ನಗ್ನ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುವುದು. ನಿರಂಜನರ 'ಕೊನೆಯ ಗಿರಾಕಿ', 'ಅವಳಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರಲ್ಲಿಲ್ಲ' ಮೊದಲಾದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾಜವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ತಳೆಯುವ ಮಾನವೀಯ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಇರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಮಾನವತಾವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವಿರುವುದು ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ರೀತಿಯ ಮಾನವತಾವಾದವು ಸಹಜೀವಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಕರುಣೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ತ್ಯಾಗವೆಂಬ ಮೌಲ್ಯದ ಮೂಲಕವು ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬರಹ ದೊಡ್ಡ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಈ ರೀತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮಾನವತಾವಾದದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ತರಾಸು 'ವಿಷಪ್ರಾಶನ'ದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಅನೀತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಬಲ್ಲದು ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಭಲವಾದ ಟೀಕೆಯೂ ಅದುವೇ ಆಗಿದೆ. ಕಟ್ಟೀಮನಿಯವರ 'ಪಾತರಗಿತ್ತಿ', ಅನಕೃರವರ 'ನಗ್ನ ಸತ್ಯ', 'ಶನಿಸಂತಾನ' ದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಜೀವನದ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುವುದು ಅವರ ಉದ್ದೇಶವಾದಂತಿಲ್ಲ. ವ್ಯಭಿಚಾರ, ರೋಗ, ದಾಸ್ಯಗಳೆಲ್ಲದರ ಹಿಂದೆ ಹಸಿವು ಹೆಬ್ಬಾವಿನಂತೆ ಬಾಯ್ದೆರೆದು ಕುಳಿತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡಲು ಜೀವನ ಯಾತ್ರೆ ಉದ್ದೇಶಿಸಿದೆ ಎಂದು ಅನಕೃ ಹೇಳಿರುವುದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ. ಲೈಂಗಿಕ ಜೀವನದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದರ ಉದ್ದೇಶವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ನಿರಂಜನರು 'ಅನೈತಿಕ'ವೆಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ದುಃಖ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಅದಕ್ಕಿರುವ ಹೃದಯವಿದ್ರಾವಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಇಡುವ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಅವಳಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ', 'ಐದು ಮೈಲುಗಳಾಚೆ' ಯಂಥಾ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸೂಚನೆಗಳು ಈ ಬಗೆಯವು. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕೃತಿಗಾರರು ಈ ರೀತಿಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಗ್ಗಲನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಿಗೆ 'ಶ್ರಮಜೀವಿ' ಮತ್ತು 'ಶೋಷಣೆ'ಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರವಿರುವುದು ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ನಗರಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ತರಾಸು ಅವರ 'ಎಲ್ಲಾ ಅವನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ', 'ಚಂದವಳ್ಳಿಯ ತೋಟ' ಮೊದಲಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕ್ರಿಯಾಕೇಂದ್ರವಿರುವುದು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಈ ಹಳ್ಳಿಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿವೆ. ಅಲ್ಲಿನ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಟೇಲರಿದ್ದಾರೆ. ಸಾತ್ವಿಕರಿದ್ದಾರೆ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಾಶಪಡಿಸುವ ಕೇಡಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಇದ್ದಾರೆ. 'ಎಲ್ಲಾ ಅವನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ತರಾಸು 'ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಕೇಂದ್ರ'ವನ್ನು ದೇವಸ್ಥಾನದ ಪುನರುದ್ಧಾರದ ಮುಖಾಂತರ

ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಗತಿಶೀಲತೆ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಮರಳಿಹೋಗುವ, ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಹುಡುಕುವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈಗಾಗಲೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವಂತೆ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆಯು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಮುಖಪರಿಚಯದಿಂದಲೇ ಬಂದಿರುವಂಥದ್ದು. ಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನ ಪರಸ್ಪರ ಬೆರೆತು ಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಈ ರೀತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಒತ್ತಾಯಗಳೇ ತರಾಸುರವರನ್ನು 'ಚಕ್ರೇಶ್ವರಿ'ಯಂಥ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದೆ. ಅವರೇ ಒಂದು ಕಡೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. 'ಭಾರತೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಕುರುಡು ಎನ್ನಬಹುದಾದ್ದು, ತ್ಯಾಜ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಎಷ್ಟೋ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ, ಬಿಡಲರ್ಹವಾದುದು ಎನ್ನುವ ಧೈರ್ಯ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಲ್ಲ.' (ಚಕ್ರೇಶ್ವರಿಯ ಮುನ್ನುಡಿ) ಹಳ್ಳಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರೂ ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವುದು ಸರಳೀಕೃತವಾದ ತೀರ್ಮಾನಗಳೂ ಆಗಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಧರ್ಮದ ರಕ್ಷಣೆಯು 'ಕಾಣಿ'ಯಂಥವರಿಗೆ (ಕೊನೆಯ ಗಿರಾಕಿ) ಇಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಯ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಸಂಕಟವು ಒಂದು ವಿಧ ಮಾತ್ರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು.

ಹಳ್ಳಿಯೇ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರವಾದಾಗ ಹಳ್ಳಿಯ ರಾಜಕಾರಣವು ಮುಖ್ಯವಾದಂತೆ ಅಲ್ಲಿಯ ದಂಡನೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಕೂಡಾ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಯ ವಾತಾವರಣಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಇದೆ. 'ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ'ದಂತಹ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಈ ರೀತಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನದಂಥ ರಾಜಕಾರಣವು ಹಳ್ಳಿಯ ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುವುದನ್ನು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಮಗೆ ವಿವರಿಸುವ ಬಗೆಯನ್ನು. ಈ ರೀತಿಯ ವಿವರಗಳಿಗೆ 'ಅಜ್ಞಾತವಾಸಿ'(ಕಟ್ಟೀಮನಿ), 'ಮಾಡಿಮಡಿದವರು' (ಕಟ್ಟೀಮನಿ) ಕೃತಿಗಳು ಮುಖ್ಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಗರಕೇಂದ್ರಿತ ಹೃದಯವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹತಾಶ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ತರಾಸು ಅವರ 'ಪಂಜರದ ಪಕ್ಷಿ'ಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗುವ ಆಧುನಿಕ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಹೆಣ್ಣು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವಾದರೆ, ಇದೇ ಲೇಖಕರ 'ಮುಂಜಾವಿನಿಂದ ಮುಂಜಾವಿಗೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾತೊಂದು ಹೀಗಿದೆ. 'ಜನ ಕಂಟಕರನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆದು ಅವರ ದುವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಬಹಿರಂಗ ಮಾಡಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಲು ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಅಸ್ತ್ರ.' ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯಲ್ಲಿನ ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮದ ಬಗೆಗೂ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಹಾಗೆಯೇ ತರಾಸು ಅವರ 'ಬಿಡುಗಡೆಯ ಬೇಡಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರದೇಶದ ಬಗೆಗಿನ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ಬಾಳಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು ಎಂಬುದು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮತ್ತು ಕಥಾ ನಿರೂಪಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ನಿರ್ವಹಣಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ಈ ರೀತಿಯ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ತಂತ್ರ ಅನ್ನುವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ. 'ಸುಪ್ತಪ್ರವಾಹ ತಂತ್ರ' ಎಂಬುದನ್ನು ತರಾಸು ಅವರು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾತು ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಎತ್ತಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಭಾರತೀಯ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿವೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ, ಪೂರ್ವ ಭಾರತೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಜೀತ, ದಾನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ ತಾನೆ? ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೆಲವು ಸಲ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನೂಲಿನ ಮಾರಾಟದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರಿತಂತೆ 'ಪಾತರಗಿತ್ತಿ' ಕೃತಿ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಸ್ಥಳೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಹಾರ ಸ್ವಯಂ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಗಂಭೀರ ನಿರೂಪಣಾ ಕ್ರಮವೂ ಕೂಡಾ ಅವುಗಳ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಸ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತು ಕೂಡಾ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ವೇಶ್ಯೆಯರ ಸಮಸ್ಯೆ, ಕಾರ್ಮಿಕರ ಸಮಸ್ಯೆ, ಕೆಳವರ್ಗದವರ ಬದುಕಿನ ಸಮಸ್ಯೆ ಈ ರೀತಿಯ ವಸ್ತು ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಡಕವಾಗಿದೆ. ಈ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜಪರವಾದ ನಿಲುವು ಇದೆ. ಈ ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ನಿಂತಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಗಂಭೀರವಾಗಿದೆ. ಮಧ್ಯಮವರ್ಗಕ್ಕೆ ಖುಷಿಕೊಡಬಹುದಾದ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೀತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಇದು. ನಿರಂಜನರ ಬಹುತೇಕ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಓದುಗನಿಗೆ ಆಗಬಹುದಾದ ಖುಷಿಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ, ವಿಚಾರದ ಸಂವಹನವು ಮುಖ್ಯ. ಈ ರೀತಿಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಬಗೆಗೆ ತಳೆಯುವ ವಿರೋಧಿ ನೀತಿಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಆಥೆಂಟಿಕ್', 'ಪರಕೀಯತೆ', 'ಏಕಾಂತವಾದ' ಮೊದಲಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ನಮ್ಮ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪದಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪರವಾಗಿ ನಿಂತಾಗ ಮಾತ್ರ ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುವುದು. ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಅಭಿಮುಖತೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಪರಕೀಯ ಭಾಷೆಯು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರಲೇ ಇಲ್ಲ.

ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಕತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅಂಶಗಳು ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿವೆ. ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ ಅದು ಸಾಧತ ಕಂಪನಿಯಿಂದ ಕೊಂಡಾಗ ಸ್ವಸಂತೋಷದ ನಾಟ್ಯದ ಬಗೆಗೂ ತೆರಳುತ್ತದೆ. ತರಾಸು ಅವರ 'ವಿಷಪ್ರಾಶನ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಲೆಯಿಂದ ಸ್ವಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಉನ್ನತ ಕುಲದ ಸದಾಶಿವ ಲಕ್ಸ್ಮಾನಿಯಲ್ಲಿ ವಾದ್ಯ ಕಲಿಯುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಚಿತ್ರವು ಕಲೆಗೆ ಜಾತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅನಕೃ ಅವರ 'ನಟಸಾರ್ವಭೌಮ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರಂಗಪ್ರಪಂಚದ ಅನುಭವವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ಮೂಕಿ ಟಾಕಿ'ಯ ಪ್ರವೇಶದ ಚಿತ್ರಣವೂ ಇದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಕಮ್ಯುನಿಸಮ್ ಬಗ್ಗೆ ಕಟ್ಟೀಮನಿಯವರು 'ಸೈತಾನ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಲೆನಿನ್ ಹೇಳುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯ ಕೃತಿಗಳು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೊರಗಿನಿಂದ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈ ಕೃತಿಗಳು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಕೃತಿಗಳು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ನಿಂತಿದೆಯಾದರೂ ವಿಭಿನ್ನ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಅವು ಕಂಡುಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಪು.ತಿ.ನ. ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣವೂ ಲೌಕಿಕವೂ

ನಮ್ಮದು ಆಧುನಿಕ ಯುಗ. ನಾವೀಗ ಬದುಕುತ್ತಿರುವುದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ. ಈ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಿರುವ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಮುಂದೆ ಮುಂದೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಿವೆ. ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಲದ ಗಡಿಯನ್ನು: ಭೂಮಿಯ ಗಡಿಯನ್ನೂ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಿಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ದಾಟಬಲ್ಲೆವು. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಲಂಡನ್ ಮತ್ತು ಬೆಂಗಳೂರು ಹತ್ತಿರವಾಗಿವೆ. ಜಗತ್ತಿನ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮನೆಯ ವರಾಂಡದಲ್ಲೋ, ಮಲಗುವ ಕೋಣೆಯಲ್ಲೂ ಸ್ಟಾರ್ ಟಿ.ವಿ ನೆಟ್‌ವರ್ಕ್‌ಗಳಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ರೂಪಗೊಂಡಿವೆ. ಹಳೆಯ ರೂಢಿಗತ ಸಂಬಂಧಗಳು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವೆಂದು ಅನ್ನಿಸಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಬಂದವರನ್ನು 'ಬಾಯಿ ತುಂಬಾ' ಮಾತನಾಡಿಸುವ ಬದಲು ಟಿ. ವಿ. ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯ ಧಾರವಾಹಿಗಳು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನ್ನಿಸತೊಡಗಿದೆ. ದೂರದರ್ಶನವು ಒದಗಿಸುತ್ತಿರುವ ಮನೋರಂಜನೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಎಲ್ಲಿಂದ ಎಲ್ಲಿಗೋ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ 'ಹಳೆಯ ನೆರಳು' ನಮಗೆ ತಂಪುಕೊಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪುತಿನ ಅವರು ನಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ ಮೊದಲನೆಯದು ಭೌತಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಟ ಲೌಕಿಕವಾದಿ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯದ ಜಗತ್ತಿನ ರೂಪಕಗಳು. ಎರಡನೆಯದು ಲೌಕಿಕ ಕಣ್ಣಳತೆಗೆ ದಕ್ಕದ ಆದರೆ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಪುರಾಣರೂಪಿಯಾದ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ನಡುವಣ ಇಬ್ಬಂದಿತನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಊರ್ಧ್ವಮುಖಿಯಾದ ಚೈತನ್ಯ. ಇವು ಪುತಿನ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ತನಗೆಬೇಕಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಅವರ ಕವಿತೆಗಳು ಈ ಎರಡೂ ಶಕ್ತಿಗಳೆದರು ಸೆಣಸಿ ದೊಡ್ಡ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿವೆಯೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಪುತಿನ ಈ ಎರಡೂ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮನ್ವಯದ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವ ಲೌಕಿಕಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಳಗುವ ಆಗಮಿಕದ ಅರ್ಥವಿದೆಯನ್ನುವುದು ಅವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ದ್ವೈತದ ಪರಿಭಾವನೆಯು ಪುತಿನ ಕವಿತೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೊಟ್ಟಿವೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿದೆ; ಪುತಿನ ಅವರ 'ಹಣತೆ' ಕೃತಿಯು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವಕಾಲದ್ದು. ಗಣೇಶ ದರ್ಶನ ಕವನಸಂಕಲನವು 1947ನೇ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಕೃತಿ. 1947ರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಿಕ್ಕಿತು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಒಂದು ದೇಶದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು.

ಇಸವಿಯೆಂಬ ಕಟ್ಟಡಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪುತಿನರ ಕವಿತೆಗಳು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರವೆಂಬ ದೃಶ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಸಂಕಲನಗಳಾಗಿ ಓದುಗನ ಮುಂದೆ ಬಂದು ನಿಂತಿವೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಏಕೆ ಬಳಸಿದೆನೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಓಲೆಗರಿಯ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಮುದ್ರಣ ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕೆ ಇಳಿದಾಗ ಕಾವ್ಯ ಓದುಗರನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಲೌಕಿಕಮುಖಿ ರೇಖೆಗಳು ಕಣ್ಣು ಮುಂದೆ ಹಾದು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ

ಅನುಭವವು ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಣಾಮವೇ ಇದು. ಮುದ್ರಣವೆನ್ನುವುದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪುಟಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಸಿ ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ಕೀರ್ತನ; ವಚನಗಳ ಬದಲಿಗೆ ಭಾವಗೀತವು ಹಾಜರಾಯಿತು.

'ಬಳ್ಳಿಯೊಡಲ ಕುಸುಮದಂತೆ
ಹುದುಗಿದೆನ್ನಗೀತವು
ಮೆಲ್ಲನೊಡೆದು ಬರುವುದೆಂದು?
ಎಂದು ನಲಿವೆ - ಬೆದರುವೆ' (ನನ್ನ ಹಾಡು - ಹಣತೆ)

ಎಂದೆನ್ನುವ ಪುತಿನ ಗೀತದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪವೊಂದು ತನ್ನ ಚಹರೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡುದರ ಒಳ್ಳೆಯ ಪ್ರತೀಕವಿದು. ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ದೇಶವು ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಅಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪುತಿನರ ಕವಿತೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು.

ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವ ಒಂದು ಕಡೆ, ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಗ್ಗಲು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಪುತಿನ ಅವರು ಬರೆಯಲು ಶುರುಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟ ರೂಪಕಗಳು ಪುತಿನರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಪುತಿನ ಅವರು ಶುದ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣೆದು ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಪುತಿನರ ಕವಿತೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಸಾಲುಗಳಿಂದ ಇಲ್ಲಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿಬಹುದು.

ಕತ್ತಲೆಯು ತೆರೆ ಹೊದಿಸೆ ಶಾಂತಿನೆಲಕಿಳಿಯೆ,
ತಾರೆಗಳು ಕಿರುದೆರುಗಳುಯ್ಯಾಲೊಳುಸಲಿಯೆ,
ಜಗದ ಚೆಲ್ವಿನ ಪುರಳಕಂಡಾತ್ಮತಣಿಯೆ,
ಗಾನವೆನ್ನೀ ಭುವಿಯನಾವರಿಪುದಾಗ'

(ಗಾನವೆನ್ನೀಭುವಿಯ ನಾವರಿಪುದಾಗ)

'ಆತ್ಮ' ವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯನೆಲೆಯಾಗಿದೆ. 'ಆತ್ಮ' ತಣಿಯುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಕವಿ ಇಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಆತ್ಮ' ತಣಿಯುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಬೇರೆಯೆಂಬುದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಹೌದು. ಪುರಾಣ ರೂಪಗಳು ಕಲಿಸಿದ ಅತೀತ ಪರಿಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು. ಪುರಾಣವೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯಾದ ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದೆಯಷ್ಟೆ? ಪುತಿನ ಅವರು 'ಆತ್ಮ' ಮತ್ತು 'ಭೂಮಿ'ಯನ್ನು ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಗಳು ಕಲಿಸಿರುವ ರೂಪಕಗಳು ಇವೆ. ಆತ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ರೀತಿಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಪುತಿನ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಪುರಾಣ ಹಾಗು ಧರ್ಮದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಂದೋಲನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆಯೇ ಪುತಿನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಪುತಿನ ಅವರು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ಕಾರಣವಿದೆ. ಪುರಾಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ: ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕೋನದಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ -

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೊಂದು ನೆಲೆಯಿಂದ ಶುದ್ಧ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನಾನುಭವದ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ನೆಲೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ 'ಕಾಲಲಂಘನ' ಮತ್ತು 'ಸ್ಥಳದಲಂಘನೆ'ಯೆಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾದ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಡ ಮೂಡಬಹುದಾದ 'ಕಾಲ' 'ಅವಕಾಶ' 'ಕ್ರಿಯೆ' ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ನಮಗೆ ಆಮದಾದ ಹಾಗು ನಮ್ಮ ರೂಢಿಯೊಳಗೆ ಬಂದಿರುವ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು. ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಭೂಮಿ, ಆಕಾಶ, ವಾಸ್ತವ ಅವಾಸ್ತವದ ನಡುವೆ ಹರಿದಾಡುವ ಗುಣವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಸ್ವರ್ಗ ಹಾಗು ಕೆಳಗೆ ನರಕವಿದೆಯಂತಲೂ ಪುರಾಣ ಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಒಳಗೆ ಪುರಾಣರೂಪಿ ಕತೆಗಳು ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕನಸು, ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರಿಂದಾಗಿ ಅವುಗಳ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಕಗಳು, ಸಂಕೇತಗಳು, ರೂಪಕಗಳು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳು ಸರಳ ರೇಖಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲ. ಜನಾಂಗೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನ್ವಯಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಅನ್ವಯಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಭಿನ್ನ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವಂತೆ ರೂಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಪುರಾಣರೂಪಿ ಕಥಾನಕಗಳಾಗಲೀ, ಪರಿಭಾಷೆಗಳಾಗಲೀ ಏಕರೂಪದ ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಹರಿದು ಬಂದಿಲ್ಲ. ಪುತಿನ ಹೇಳುವ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಸಂಬಂಧವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಪುರಾಣದ ಕತೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಒಳಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುವುದೆಂದರೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂವಾದವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಹತ್ತೊಂಭತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಪುತಿನ ಪುರಾಣರೂಪಿ; ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿರುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕಟವು ಕೆಲಸಮಾಡಿದೆಯೆಂದು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕಟವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯಾದರೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು

ಪುತಿನ ತಮ್ಮ ರಂಗವಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ದೇವನಿರವು ದಿಟವೊ, ಸಟೆಯೊ
ಹೆರರು ತಿಳಿಯದಿರಿತಗಳನು
ಹುದುಗಿ ಇರುವ ಪಾಪಗಳನು
ಗುಟ್ಟನೆಲ್ಲವ.
ಎದೆಯ ಹೊಂಗತಲೆಲ್ಲ ತಿಳಿದು
ಸಂತವಿಡುವನೊಬ್ಬನುಂಟುಎನ್ನುವಟಲ ಭಕ್ತಿದಿಟವ (ರಂಗವಲ್ಲಿ)

ಈ ಕವಿತೆಯು ನಮಗೆ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಭಕ್ತಿ'ಯೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ದೇವಾಲಯವೊಂದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಅದರಾಚೆಗಿನ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೂ ಭಕ್ತಿಯೆಂಬ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ವರೂಪವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ದೈವತ್ವವೆಂಬ ಯಜಮಾನನ ಅಂಗೀಕಾರವಿದೆ. ದಾಸನು ಯಜಮಾನನನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ, ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅಂಗೀಕಾರದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಅನುಭವದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಮೂರ್ತವಾದುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಲೇ ಶೋಷಣೆಗೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಪುತಿನ ಅವರು ಈ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರವಾದ ದೇವಾಲಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಭಕ್ತಿಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಭಂಜನಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಕ್ತಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಈ ತನಕ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಪರಿಭಾವನೆಯೆಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಅನೇಕ ಪುರಾಣಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೆಣೆಯಲಾಯಿತು. 'ರಂಗವಲ್ಲಿ'ಯಂಥ ಪದ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ವಿವರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಪುತಿನರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ವಿಶ್ವದ ಕಡೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಬಯಕೆ. 'ವಿಶ್ವಾತ್ಮನೆಚ್ಚಿತ್ತು ಚುಕ್ಕಿಕಣ್ ತೆರೆದಿಹನು' 'ವಿಶ್ವ ಕವಿಮನದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿರುವ ಮರ್ಮದಂತೆ'. 'ಸಪ್ತರ್ಷಿ ಮಂಡಲವು ಭ್ರಮಿಸುತಿದೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಂತೆ' 'ಚಿನ್ಮಯನ ಬಗೆಯಡಿಯೊಳೊತ್ತುತಿಹ ಕನಸಿನಂತೆ' (ಯದುಗಿರಿಯ ಇರುಳು) ವಿಶ್ವದ ಕಡೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಬಯಕೆಯು ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಆದರ್ಶಗಳಲ್ಲೊಂದು. ತನ್ನತನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡೂ ವಿಶ್ವದ ಕಡೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ನವೋದಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪುತಿನ ಅವರಿಗೆ 'ಚಿನ್ಮಯ' ದೊಡ್ಡ ಆದರ್ಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಆ ಹೊತ್ತಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಆಂದೋಲನವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ದೇಸೀಯತೆಯು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ (ಆತ್ಮ; ವಿಶ್ವಾತ್ಮ ಇತ್ಯಾದಿ) ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆದರ್ಶದ ಕಡೆಗೆ ತುಡಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳೂ ಹೌದು.

ಜ್ಞಾನದ ಬಗೆಗಿನ ಹೆಬ್ಬಯಕೆ; ಪ್ರಗತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಕನಸು, ಅಜ್ಞಾನದ ನಿರಾಕರಣೆ; ಭವದ ತೊಳಲಾಟ ಮೊದಲಾದವು ಪುತಿನ ಅವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ (ಇದರ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವಿದೆಯಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ.)

ವಿಷಯ ಸುಖದ ಅಮಲಿನಲ್ಲಿ,
ಮುದದ ನೆಳಲಬೇಟೆಯಲ್ಲಿ,
ಭವದಿ ತೊಳಲಿದಳಲಿನಲ್ಲೊ,
ಅಜ್ಞಾನದ ಜಾಡ್ಯದಲ್ಲಿ,
ಬಳಲಿ ಕೆಡದ ಲೋಕದೊಳಗೆ.
ತಾನು ಕಂಡ ಶಿವದ ನೆಲೆಗೆ
ಪ್ರಗತಿ ಪಥವಪನೆಳೆಯತುಡಿದು
ತ್ಯಾಗತಪದ ಹಗ್ಗಹಿಡಿದು
ಭೇರಿ ಹೊಡೊದು ನಿಲುವ ಧೀರ
ಕರ್ಮಶೂರ ಕಣಸುಗಾರ
ಆತ್ಮವಂತ ಯೋಗಿಯಂತೆ
ತಪೋವಂತ ಜಾಗಿಯಂತೆ (ಹಿಮ್ಮಾಗ್ಗಿಯ ಮಾಂದಿರುಳು)

ಈ ಅಂಶಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮೌಲ್ಯವೊಂದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

'ಮರ್ತ್ಯದೇಗುಲದಲ್ಲಿ ಅಪ್ಸರೆಯರ ಪೂಜೆ' ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯ ಒಂದು ಸೋಗಿನ ದರ್ಶನ 'ಗಣೇಶ ದರ್ಶನ' ಮೊದಲಾದ ಪುತಿನರ ಕವಿತೆಗಳು ಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಪರಿಶ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. ಪು.ತಿ.ನ 'ದೀಪಾವಳಿ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಯೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹ

ಮದಿಸಿದ ಬಲಿಯನು ತುಳಿದವನನಾಳಾದವನವನು
ಅಣುಹೃದಯದೀ ಪವಡಿಸುತೀ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕನಸಾಂತವನು
ಆಯೆಡೆ ವಿಲಯಾಗ್ನಿಗೂ ಈ ಎಡೆ ಹಣತೆಗೂ ಇಂಬುವನು.
ಈ ತೆರನಾದಾ ವಿಶ್ವವಿಚಿತ್ರನ ನೆನವೆ
ಆತೇಜದ ಕಾರುಣ್ಯದ ರೂಪದ ಈ ದೀಪಾವಳಿಯೊಳು

ವಿಜ್ಞಾನದ ಮದವಾಂತಾಸುರದೊಳು ವಿಲಯಾಗ್ನಿಯ ಮೆರೆಸುವ ಲೋಕದ ಮರೆವೆ
ಇರುಳೊಡನೀತರ ಬಹುವರ್ಣದ ಲಾಲಿತ್ಯದೊಳಾಡುವ ಬೆಳಕಿಗೆ ಜಯವೆರೆವೆ.

ದೀಪಾವಳಿಯೆಂಬುದು ಒಂದು ಹಬ್ಬ, ಹಬ್ಬವೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಚರಣೆ. ಈ ಆಚರಣೆಗೆ ನಿಯತ್ತು. ನಿಯತ್ತನ್ನು ಬಲಗೊಳಿಸಲು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪುರಾಣ ಹೀಗೆ ಆವರ್ತನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಹಬ್ಬದ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಕವಿಯು ಬಹುವರ್ಣದ ಬಗೆಗೆ ತಳೆಯುವ ನೈತಿಕ ನಿಲುವು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯೂರೋಪಿನ ಶಕ್ತಿ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮುಖೀ ಆಲೋಚನೆಗಳು ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿವೆಯಷ್ಟೆ. ಪುತಿನರ ಕವಿತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಇವೆರಡರ ಸಮತೋಲನ ಹಾಗೂ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಮುಖ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. 'ಜಯ ನವ ಭಾರತಕೆ' (26.1.1950) ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ನಿರಾಕರಣೆಯಿಲ್ಲ. ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ರೂಪವಿದೆ.

ಮುದುಡಿದ ವಿಜ್ಞಾನ ಹೆಡೆಬಿಚ್ಚುತ
ನಮ್ಮೊಳ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನಂತೆ
ತನ್ನೆದೆ ತಲ್ಪದೊಳಿಹ ಮಂಗಳವನು
ಕಾವಿಡೆ ತೊಟ್ಟಿದೆ ಪಂತ (ಜಯ ನವಭಾರತಕೆ)

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅರಿವು ಪುತಿನ ಅವರಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಯಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತೆಯೂ ಮಾಡಿದೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅವರು ಬಳಸುವ ಪುರಾಣರೂಪಿ ಕಥಾನಕಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಮುಖ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತವೆ. ಈ ರೂಪಕಗಳು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನೋಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಕವಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ.

'ಸಂಜೀವನ ಪರ್ವತವನು ಲಂಕೆಗೆ
ತಂದ ಮಾರುತಿಯ ಮೀರಿಸುತ
ರಂಜಿಸುತಿದೆ ಹಕ್ಕಿಯನಂಜು ಸ್ವರ
ಹೊಳಲಿಗೆ ಯದುಗಿರಿಯನೆ ತರುತ'

(ಬೂದಲ ಬೆಳವನ ಹಕ್ಕಿಯುಲಿವು)

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಅರಿವೆಂದರೆ ಅದು ಆಹೊತ್ತಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ವಿವರಣೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಅದು ಕನ್ನಡಾಂಬೆ , ಭಾರತಾಂಬೆಯೆಂಬ ದೇವಿಯನ್ನು, ತಾಯಿಯನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಲೋಚನೆಯು ಹಳೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ, ಪುರಾಣ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಜೀವವನ್ನು ಪುತಿನ ಅವರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಗೋಕುಲನಿರ್ಗಮನ, ಶ್ರೀಹರಿಚರಿತೆಯಂಥ ಕೃತಿಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಪುತಿನ ಅವರ ಒಲವು ಹರಿಯ ಕಡೆಗೆ ಯಾತಕ್ಕೆ ಒಲಿದಿದೆ? ಹರಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಒಲವು ಅವರಿಗೆ ದೇಶೀಯತೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿತ್ತೆ? ದೈವತ್ವವೇ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯು ಪಾವಿತ್ರ್ಯವೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇದೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಲಕ್ಷಣವೂ ಹೌದು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ (ಎರಡನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾಗಿದೆ) ಎರಡರಲ್ಲೂ ಉದಾರತೆಯನ್ನೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯನ್ನೂ ತುಂಬಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ 'ದೀನನಗಿಂತ ದೇವ ಬಡವ'ನಂಥ ಕವಿತೆಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಪುತಿನ ಕವಿತೆಗಳೊಳಗಿನ ಪುರಾಣ ಲೋಕವು ಒಂದು ವರ್ಗವು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಅವರು ಈ ರೀತಿಯ

ಭಾವನಾಮಯ ಪುರಾಣ ಲೋಕವನ್ನು ಒಂದು ವರ್ಗದ ನೆನಪಿನಾಳದಿಂದ ಬಗೆದು ತೆಗೆದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಶಾಂತಿ, ಔದಾರ್ಯ, ತ್ಯಾಗ, ಒಲುಮೆ, ರಸ ಮೊದಲಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಪುತಿನ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಓದಲು ಸಹಾಯಮಾಡುವ ಪರಿಭಾಷೆಗಳೂ ಹೌದು. ಪುತಿನ ಕವಿತೆಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಉದಾರವಾಗಿ, ಮೆಲುವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅವರ ಕವಿತೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಯಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೂ ಹೌದು. ಯಾತಕ್ಕೆ ಹೀಗಾಗಿದೆ? ವಿಮರ್ಶೆಯ ರಾಜಕಾರಣವೇ? ನಮ್ಮ ಜಡಗಟ್ಟಿರುವ ಮನಸ್ಸು ಟಿ.ವಿಯ ಧಾರಾವಾಹಿಯಂತಾಗಿದೆಯೆ? ಯೋಚಿಸಬೇಕಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಅದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಮನೆಯ ವರಾಂಡದಲ್ಲಿರುವ ಟಿ.ವಿಯಲ್ಲಿ ವಿ ಚಾನಲ್‌ನ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ ಒಳಗಡೆ ಮೇಜಿನ ಮೇಲೆ ಪುತಿನರ ಕವನ ಸಂಗ್ರಹ ಕುಳಿತಿದೆ.

ಕಂಬಾರರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣ

ಸ್ವಯಂ ತಂತ್ರವಾದಿಗಳಿಗೆ ರಾಜಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಸ್ಥಿರತೆಯ ಒಂದು ರೂಪ ಮಾತ್ರ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಉದಾರವಾದಿಗಳು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂವಿಧಾನ, ಕಾನೂನು, ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು, ಮನುಷ್ಯನ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಈ ಸ್ವಯಂ ತಂತ್ರವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಪದಗಳಾಗಿವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣವು ಲೌಕಿಕ ಜೀವನ ಸ್ಥಿತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಈ ಉದಾರವಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಾನವ ಜಗತ್ತಿನ 'ಆದರ್ಶ ತಾತ್ವಿಕತೆ'ಯೆಂದು ಇವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಕಾರದ ರಾಜಕಾರಣ ಬೇರೆ. ಜೀವನ ಸ್ಥಿತಿ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ರಾಜಕಾರಣವೆಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಸರಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ದಕ್ಕುವ ಸಂಗತಿಗಳೇ? ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯ ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕೆಲ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದ್ದರೂ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಅನುಭವದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವಿದನ್ನೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ.

ಗ್ರೀಕ್‌ನ 'ಪೊಲಿಸ್'ನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಅದೊಂದು ಆದರ್ಶ ರೂಪ: ಈ ಆದರ್ಶ ರೂಪವು ಸರಕಾರದ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕಲೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುವುದೂ ಒಂದು ಕಲೆಯೇ ಎನ್ನುವ ಅಂತಸ್ಥ ಮನೋಧರ್ಮ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿತ್ತು. ನಾವು ರಾಜಕಾರಣ ಎನ್ನುವಾಗ'ರಾಜ'ನ ಕೇಂದ್ರದ ಮೂಲಕ ಈ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪರಿವರ್ತಿತ ರೂಪಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಅನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಕೂಡಾ. ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯು ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಹಾಗೂ ಆಂತರೀಕ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದುದರಿಂದಲೇ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಛಿದ್ರಿತ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಹೊರಟ ಹುಡುಕಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನೆಲೆಯು ಪಕ್ಷಿನೋಟದ ರಾಜಕೀಯ ವೀಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಬೇರೊಂದು ನೆಲೆಯು ಹೊರಟಿದ್ದು ಒಳಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿಂದ. ಹೊರನೋಟದ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದವರಿಗೆ ಒಳಬೇರುಗಳ ಚೈತನ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾಗುವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ರಾಚನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳಷ್ಟೇ ಅವರ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ದಕ್ಕಿದವು. ಅಧಿಕಾರದ, ಬಲದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ರಾಚನಿಕ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಇಷ್ಟ ಪಟ್ಟ ಕೆಲ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಗಾರರನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಕಣ್ಣಿಂದ ಭಾರತೀಯತೆಯನ್ನು, ಇಲ್ಲಿಯ ಅನಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ತೊಡೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ರಾಜಾರಾಂ ಮೋಹನ ರಾಯ್ ಅವರ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ದಟ್ಟ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅಡಕವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಆಶೀಶ್ ನಂದಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಆಶೀಶ್ ನಂದಿ 1983 ಪುಟ 22-27) ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿಯ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಗಾಂಧಿಯವರಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಕಲ್ಪ ಶಕ್ತಿಯು ಅವರಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿತ್ತೆಂದೂ ಆಶೀಶ್ ನಂದಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಗಾಂಧಿಯ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ಕಡೆ ಮುಖಮಾಡಿ ನಿಂತವುಗಳಲ್ಲ. ಗಾಂಧಿಯ ಆಲೋಚನಾ

ಕ್ರಮವು ಹೆಚ್ಚು ಜಾನಪದೀಯವಾದ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಭಾರತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗುಟ್ಟನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕವೇ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು. ಈ ರೀತಿಯ ಉದಾರವಾದಿ, ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದಿಗಳು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪರಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ವಿಚಾರವಾದಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಂದು ಸಂಕಟವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಉಪಶಮನ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಬಗೆಗಿನ ಅನ್ವಯವು ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಭದ್ರಬುನಾದಿಯಾಯಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವರೂಪದ ಒಳಗಿನ ಆಲೋಚನೆಗಳಾಗಲಿ, ಪರಿವರ್ತಿತ ಸ್ವರೂಪಗಳಾಗಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ, ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪರಿವೀಕ್ಷಿಸಿದ ಜನರಿಗೆ ರಾಜಕಾರಣವು ಒಂದು ಬದಲಾವಣೆಯ ಹಾಗೆ ಕಂಡಿತು. ಲಂಡನ್ನಿನಿಂದ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ದೆಹಲಿಗೆ ವರ್ಗಾಂತರಿಸಿದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಮುಗ್ಧವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದ ವರ್ಗವದು. ಈ ರೀತಿಯ ಮುಗ್ಧತೆಯೂ ಮಹಾರಾಣಿಯವರ ಕೃಪೆ!

ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ತುದಿ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ. ರಾಜಕಾರಣವು ಒಂದು ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ನಂಬುವ ಗಾಂಧಿಯಂಥವರು ಇಲ್ಲಿ ಒಳಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಅರಸಲು ಹೊರಟಿದ್ದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇವರ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಭಾರತೀಯ - ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನಾಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು. ಆಲೋಚನೆಯ ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಳವಡಿಕೆಯು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ ಈ ರೀತಿಯ ಚಿಂತಕರು ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಎಚ್ಚರದಿಂದಲೇ ರಾಜಕಾರಣದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಈ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳ ನೆರಳು ಕನ್ನಡದ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿದೆ. ದೊಡ್ಡ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಹೊರಟರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಒಳಚೈತನ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸ ಹೊರಟರೆ ದೈನಂದಿನ ಅನುಭವಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾತನಾಡಿದರೆ ಅದು ಉದಾರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ರೂಪವೆಂದು ಗಣಿಸಲು ಹೊರಟಾಗ ಅದು ಕ್ರಿಯೆ, ಸಮೂಹದ ನಿರ್ಣಯ, ಗುಂಪಿಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವ, ರಾಜ್ಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಅಧಿಕಾರಶಾಹೀ ವರ್ಗವು ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ನಂಬಿಕೊಂಡೇ ಉಸಿರಾಡುತಿತದೆಯಷ್ಟೇ? ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸಿದ ರಾಜಕಾರಣವು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಲದ ನಿರ್ವಚನವೂ ಆಗುತ್ತದೆಂದು ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣ'ದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರು ತಂದುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರ ವಾಗ್ವಾದಗಳಿಂದ ರಾಜಕಾರಣದ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತರ ಚಿಂತನೆಗಳು ನೆಲಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದವು ಎಂಬುದಂತೂ ನಿಜ.

ಹೀಗಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ದೈನಂದಿನ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ದೊಡ್ಡ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗಿದಂತೆ ಅದೊಂದು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಘರ್ಷವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣವು ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಜೀವನವೆಲ್ಲಾ ರಾಜಕಾರಣವೆಂದು ಗ್ರಾಮ್‌ಶಿಯು ಮಾತಾಡುವುದು ಈ

ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ರಾಜಕಾರಣವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಚಲನಶೀಲವಾದ ಗುಣವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರಾಜಕಾರಣದ ಸಂಚಲನೆಯ ಗುಣವು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಲೆ, ನೈತಿಕತೆ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಾದುವು ರಾಜಕಾರಣದ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಕಲೆಯಾಗಲೀ, ಆಯಾದೇಶದ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಾಗಲೀ ರಾಜಕಾರಣದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಹೊರಗೇನೂ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ಕಲೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾದುದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಸಹಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದು. ರಾಜಕಾರಣವು ಕಲೆಯನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡಬಹುದು. ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದುದು ಕೂಡಾ.

ರಾಜಕಾರಣವು ರೂಪುಪಡೆಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಒಂದು ರೀತಿಯ ಐಕ್ಯತೆ, ಸ್ವ-ಎಚ್ಚರ ಮತ್ತು ಸುಸಂಘಟಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾನೂನು ಬದ್ಧ ಸಮಾನತೆಯ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿತಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಈ ರೀತಿಯ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಗ್ರಾಮ್‌ಶಿಯು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ರಾಜಕಾರಣ. ಇದಕ್ಕೆ ರಾಜ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ಮೇಲಿನ (ಘನ) ರಾಜಕಾರಣ. ಮತ್ತೊಂದು ಕೆಳಗಿನ (ಸಣ್ಣ) ರಾಜಕಾರಣ. ಈ ಕೆಳಗಿನ ರಾಜಕಾರಣ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು. ಈ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕಿ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕಾರಣವು ಅಧಿಕಾರ ಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಇದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಲು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೇ ಅಧಿಕಾರ ನಡೆಸಲು ಜನ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆ , ಸೇನೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕಾರಣವು ತುಂಬಾ ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಇದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೊಡ್ಡದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇರುವಂಥದ್ದು. ಆದರೆ ದೈನಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಇದು ಹಾಜರಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ದೈನಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣವು ನಾಗರೀಕತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯಕಿಗತ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳ ಪ್ರನಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಇದು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ರೀತಿಯ ದೈನಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕಾರಣವು ನಮ್ಮ ನೇರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ. ದೈನಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ದೃಶ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗಡೆ ನಾವು ತರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕಾರಣವು ಈ ದೈನಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣದ ರೂಪವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ದೃಶ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗೆ ಲಭ್ಯವಾಗುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಈ ಎರಡೂ ರಾಜಕಾರಣಗಳು ಕೂಡಾ ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕ್ ಸಂಚಲನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ತಳಕೆಳಗಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದೂ ತಲಕೆಳಗಾಗಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಎರಡೂ ಸ್ಥಿರ ರೂಪಗಳೇನೂ ಅಲ್ಲ. ನಮ್ಮೆದುರು ಇರುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ಕೋಮು ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷವೊಂದು ಆರಂಭಿಸಿತು. ಅದು ಅನಂತರ ಜನರ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಯಿತು. ಎರಡೂ ಈಗ ಪರಸ್ಪರ ಮಿಲನ ಹೊಂದಿದೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಎರಡು ಮುಖಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಅಧಿಕೃತ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ದೈನಿಕ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ನೈತಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಯಾವುದು ಎಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣದ

ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿ ಅರಳುವ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಮೊದಲು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಕಲೆಯಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಕಲೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಸಂಗತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂವಾದಿಯಾದವು. ನೇರವಾಗಿ ಕಲೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕಲೆಯ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅನ್ವಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಲ್ಲಿ ರೂಪ(Form) ಮತ್ತು ವಸ್ತು(Context)ವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಸಂಬಂಧವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಸರ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದುದು ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಡದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸಬಹುದು. ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಈ ಅನುಭವದ ಆನಂತರ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಪಾತ್ರವಹಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಒಂದು ಆಂತರಿಕ ಜೀವನ ಸ್ಥಿತಿ. ಇನ್ನೊಂದು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಜೀವನ ಸ್ಥಿತಿ. ಸರಿಸುಮಾರಾಗಿ ಇದನ್ನು ಸಮದೂಗಿಸಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯು ನಮ್ಮ ಎದುರಿಗಿದೆ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮಾನವೀಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಸೆಮಿನಾರ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬೇಕಿದೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಾಗಿ ದೊಡ್ಡರಾಜಕಾರಣವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪರಿಶೋಧನೆಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಆದರ್ಶೀಕೃತ ನಿರ್ವಹಣೆಯಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭೌತಿಕವಾದ ಗಳಿಕೆಯು ಅಷ್ಟೊಂದು ಮುಖ್ಯವೇನೂ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಬರಹಗಾರರು ಈ ಎರಡೂ ರೀತಿಯ ಪಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದು ಸಷ್ಟ. ಕೆಲವು ಸಲ ಬರಹಗಾರನು ಹೀಗಿದ್ದರೂ ರಾಜಕಾರಣದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ರಾಜಕಾರಣ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸದೆಯೂ ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕಾರಣದ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ನಾಟಕ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ತನ್ನ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆರ್ವೆಲ್ ಹೇಳಿದ ಮಾತಿದು: "ಒಬ್ಬ ಬರಹಗಾರನು ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದರೆ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಜೆಯಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ಬರಹಗಾರನಾಗಿ ಅಲ್ಲ." ಈ ಮಾತಿನ ಬಗ್ಗೆ ವಾಗ್ವಾದಗಳಿರಬಹುದು. ಅದೇಕೆಂದರೆ ಬರಹಗಾರನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಬರಹಗಳ ಚರ್ಚೆಯು ಸಣ್ಣ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ದೊಡ್ಡಚೌಕಟ್ಟಿನ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸಂದರ್ಭಗಳ ನಡುವೆ ಕಂಬಾರರ ಕೃತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿವೆ.

* * *

ಕಂಬಾರರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿರುವ ತಲ್ಲಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಎಚ್ಚರ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕಂಬಾರರು ದೊಡ್ಡ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಕಡೆಗೂ ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯ ಸ್ವರೂಪ ನೇರವಾಗಿ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪುತಳೆಯುವ ರಾಜಕಾರಣ. ಹೀಗೆಯೇ ಕಂಬಾರರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಸಾಹತು ರಾಜಕಾರಣವೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಂಬಾರರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಡಲನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪ ಭಿನ್ನಘಟಕವಾಗಿದೆ. ಕಂಬಾರರ ಬಹುತೇಕ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ಥಗೊಂಡಿದೆ. ಕಂಬಾರರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲ ಮಾದರಿಯು ಬೇರೆಬೇರೆ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಡಿ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಅಂದರೆ ಕಂಬಾರರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ಫ್ಯೂಡಲ್ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅದು ಕಂಬಾರರ ಒಟ್ಟು ಸೃಜನಶೀಲ ಮುಖಾಮುಖಿಯ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ರಾಜಕಾರಣವೇನು? ಅದರ ಪರಿಹಾರವೇನು? ಎನ್ನುವುದು ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಕಂಬಾರರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ಮುಖ್ಯಧಾರೆಯು ಅಲ್ಲಿಂದ ತೊಡಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಕೂಡಾ.

ಆದರೆ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಬಾರರು ಬರೆಯಲು ಶುರು ಮಾಡಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. 'ಚಾಳೇಶ' ಮತ್ತು 'ನಾರ್ಸಿಸಸ್' ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯು ಸಂಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ನರಳಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಅನುಕರಣೆಯು ಸಹಜವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಈ ಏಕಾಂತವಾದಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಸಹಜ.

'ನಾರ್ಸಿಸಸ್' ಮತ್ತು 'ಚಾಳೇಶ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿವೆಯಾದರೂ ಅದರ ಮೂಲರೂಪ ಇರುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ನಡುವಣ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಖಾಸಗಿ ನೋವುಗಳಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ನನ್ನ ನೋವೆ ಜಗತ್ತಿನ ನೋವೆಂದು ಹಲುಬುವ ನವ್ಯದ ಮೂಲನೆರಳು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಕಟದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ನೆಲೆಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ, ತಾತ್ವಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಮುಖಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಹೋಮಿಬಾಬಾ ಅವರ ಕಲೋನಿಯಲ್ ಪಠ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ವಿಚಾರಧಾರೆಯು ಈ ರೀತಿಯದು. ಏಕಮುಖವಾಗಿ ಒಂದೇ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಈ ರೀತಿಯ ಕೃತಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. "ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ನಾಗರೀಕತೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ, ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದ, ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ. ಪ್ರಗತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಳೆಲ್ಲವೂ ಅಲ್ಲಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪು ತಳೆದ ಬಗೆಯೊಂದಾದರೆ, ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇವುಗಳೆಲ್ಲಾ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ." (Frank Glover Smith (Ed) 1984, p.93) ಈ ರೀತಿಯ ಸಂದರ್ಭದೊಳಗಡೆ ರಾಜಕಾರಣವೂ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಕಾಳಜಿಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಲಂಡನ್ ಕೇಂದ್ರದ ದೆಸೆಯಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಬಹುದಾದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಜೊತೆ ಸಮ ಬಿಂಬವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ನಾವು 'ಆಧುನಿಕ' ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯು ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೇರುಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿಲ್ಲ. 'ಚಾಳೇಶ' ಮತ್ತು 'ನಾರ್ಸಿಸಿಸ್' ಈ ರೀತಿಯ ಸ್ವಾಯತ್ತ ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಈ 'ಸ್ವಾಯತ್ತ ರಾಜಕಾರಣವು' ಅನುಭವ ನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು, ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಪ್ರೀತಿಸುವ ಕನ್ನಡಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಲೆಯ ಸದ್ಯದ ಹಂಗನ್ನು ತೊರೆಯುತ್ತಾ ಸ್ವಾಯತ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅಡರ್ನೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೊಸ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ, ಹೊಸ ಸಂವೇದನೆ, ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಈ ಎರಡೂ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಪದ್ಧತಿಯ ಒಳಗೆ ತನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ರಾಜಕಾರಣವು ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಕಂಬಾರರ ರಾಜಮಾರ್ಗವಿರುವುದು ಅವರ ಇನ್ನಿತರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ.

ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಲಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಬಾರರ ಇನ್ನಿತರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಫ್ಯೂಡಲ್ ಸಮಾಜದ

ಚಿತ್ರಗಳಿವೆ. ಈ ಸಮಾಜದ ರಾಜಕಾರಣ ಹೆಚ್ಚು ನಯಾನಾಜೂಕಿನ ರಾಜಕಾರಣವಲ್ಲ. ಜಮೀನುದಾರಿ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಚಲನರಾಹಿತ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಏಶ್ಯಾದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ರಮದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಕಂಬಾರರು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ರಾಜಕಾರಣದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಳಗೆ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುವ ವರ್ಗವು ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು, ತನ್ನ ಒಳ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ದರ್ಪ, ಅಹಂಕಾರಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಒಣಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ದ್ಯೋತಕಗಳಾಗಿ ಬರುವ 'ಕರಿಮಾಯಿ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಗೌಡ, 'ಜೈಸಿದನಾಯ್ಕ' ನಾಟಕದ ದೇಸಾಯಿ, 'ನಾಯೀಕತೆ'ಯ ಸಾವ್ಕಾರ ಸೋಮಣ್ಣ ಮೊದಲಾದವರನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಕಂಬಾರರು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಒಳಗಡೆಗೆ ಇರುವ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ 'ಪ್ರಭು' ಸ್ವರೂಪವಿರುತ್ತದೆ. (ನಾಯೀಕತೆಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಬರಗೂರರು ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ)ಊರಿನ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವರ್ಗದ ಸವಿವರ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕಂಬಾರರು ಬಹುತೇಕ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವರ್ಗದ ಸವಿವರ ಚಿತ್ರಣದ ಮೂಲಕ ಕಂಬಾರರು ಅದರ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕಂಬಾರರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಅವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಬಲವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಫಲವತ್ತತೆಯ ಬಲವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಜೋಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ'ಯಲ್ಲಿ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಭಂಜನಗೊಳಿಸಲು 'ಕಾಮ'ವನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಜೀವಾಳವನ್ನಾಗಿ ಕಂಬಾರರು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕೃತಿಗರ್ಭದ ಒಳಗಡೆಗೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನಿರ್ದೇಶಿತ ಶಕ್ತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವಿರೋಧಿ ನಾಯಕನಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ಫಲವತ್ತತೆಯ ಶಕ್ತಿಯು ಇದ್ದರೂ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಶಕ್ತಿಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಕಂಬಾರರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗುವ ವ್ಯಂಗ್ಯ. ಈ ಕುರಿತಂತೆ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಕವಿ ಕಂಬಾರರಿಗೂ ನಾಟಕಕಾರ ಕಂಬಾರರಿಗೂ ಅಂತರ ಇರುವುದು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿಯೇ. ನಾಟಕಕಾರ ಕಂಬಾರರಿಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕು, ಸರಳವಾಗಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಫಲ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದವನ್ನು ಅವರು ಒಂದೇ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅವನ್ನು ಹೇಳಿಕೆಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯ ಈ ಬಗೆಯ ಸರಳೀಕರಣಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗದೆ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವದ ಅನುಭವವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ (ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ - ಪು.355) ಆದರೆ ಕಂಬಾರರ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ನಾಟಕದ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ವಿಭಜನೆಯು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇರಲಿ, ಚಲನರಾಹಿತ್ಯವಾದ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಈ ಮೂಲಕ ಕಂಬಾರರು ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ತರುತ್ತಾರೆ.

ಕಂಬಾರರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡುವ ಪರಿಸರ ಹಳ್ಳಿಯ ನಾಗರೀಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ; ಈ ಪರಿಸರದೊಳಗೆ ನಡೆಯುವ ಅಧಿಕಾರದ ಬಗೆಗಿನ ಸಂಘರ್ಷ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಬಯಕೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಎಂದೂ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಜಮಾನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಶಿಥಿಲಗೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಒಳಗಡೆಗೆ ಇರುವ ಪೊಳ್ಳಾದ ರೀತಿಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶದ ಕಡೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನೆಯು ಸರಳವಾಗಿ ಒಡೆದು ತೋರುವ ಆಶಯವಾಗಿ ಮೂಡಿಬರುತ್ತದೆ. 'ನಾಯೀಕತೆ' ಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸೋಮಣ್ಣ ನಾಯಿಗೆ ಹಣ ಎಸೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆ (ಪು.75) ಹಾಗೆಯೇ ಸೋಮಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಚಿಲುಮೆಯ ಗಂಡ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವುದು (ಪು. 77 -78) ಹಾಗೆಯೇ ಜೋಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಯ ಕೊನೆಯ ಭಾಗ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬರುವ

ಆಶಯ ಈ ರೀತಿಯದು. ಆಂದರೆ ಕಂಬಾರರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಧಾಟಿಗಿಂತ ಭವಿಷ್ಯದ ರೂಪವು ಹೊಂದುವ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮುಖ್ಯ.

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಮರಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳ ಕೃತಿಗಳ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿರುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವೆ? ಫ್ಯೂಡಲ್ ಸೊಸೈಟಿಯ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಡಾಮಿನೇಶನ್ ಮತ್ತು ಸಬಾರ್ಟಿನೇಶನ್‌ಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೃತಿಯ ಒಟ್ಟು ಆಶಯವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಹಳ್ಳಿಯ ರಾಜಕಾರಣವು ದೇಶದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಬಲ್ಲದು. ಭಾರತದ ಬೆನ್ನೆಲುಬು ರೈತನೆನ್ನುವ ಘೋಷಣೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡುದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ. ಕಂಬಾರರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗುವ ಅಂಶವು ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಬಲ್ಲದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಳ್ಳಿಯ ರಾಜಕಾರಣ ಉದ್ದೇಶಿತ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರದ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು. ಈ ರಾಜಕಾರಣದೊಳಗೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯು ಕಂಬಾರರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ: ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯು ಭೌತಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಡೆಯುವ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯು ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ನಾಯೀಕತೆ'ಯಲ್ಲಿ ಹಣದ ಪ್ರಶ್ನೆ, 'ಕರಿಮಾಯಿ'ಯ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳು, 'ಹರಕೆಯಕುರಿ'ಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸು ಸಂಮ್ಮೋಹನಗೊಳಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ಪ್ರಭಟನೆಯು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಾಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. (ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಾಟಸ್ಥ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.) ಅಧಿಕಾರದ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಕಂಬಾರರು ಮಾನಸಿಕ ವ್ಯಾಪಾರದ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಮವು ಮುಖ್ಯ ಸಂಬಂಧಿತ ಸೂಚನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ನಾಯೀಕತೆ'ಯಲ್ಲಿನ ಮಾತೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು: 'ಪ್ರೀತಿ ಪ್ರೇಮ ಕಾಸಿಗಿಂತ ದೊಡ್ಡದಂತೆ. ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡವರೆಲ್ಲಾ ಸಣ್ಣಮುಂದಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರು'. (ಪುಟ 78)

ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯು ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಕೇವಲ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಿರಮಿಸದೆ ಜರಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯು ಚಳುವಳಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತಕ್ಷಣದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಫ್ಯೂಡಲ್ ಸೊಸೈಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯು ಕೂಡಾ ಅಂತಸ್ಥ ಧ್ವನಿಯಾಗಿ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಕಂಬಾರರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದ ಈ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಹೀಗಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಧ್ವನಿಯೊಂದಿದೆ.

ಈ ಎರಡೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಡುವೆ ಸ್ತ್ರೀ ಚೈತನ್ಯವು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ ಚೈತನ್ಯ ಶಕ್ತಿ ಸ್ವರೂಪಿಣಿ ಹಾಗೂ ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ ಕೂಡಾ ಹೌದು.

ಕಂಬಾರರು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವ ಕಥಾವಸ್ತು ಕೂಡಾ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಪುರಾಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ವಿಜಯ ದೊರೆಯುವುದು ವಿರೋಧಿನಾಯಕರಿಗೆ.

ಹಳ್ಳಿಯ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳ ಚಿತ್ರಣವು 'ಸಿಂಗಾರವ್ವ ಮತ್ತು ಅರಮನೆ' 'ಕರಿಮಾಯಿ' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಹಳ್ಳಿಯ ರಾಜಕಾರಣದ ಮೇಲೆ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುವುದನ್ನು 'ಕರಿಮಾಯಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಆಧುನಿಕ ನಾಗರೀಕತೆ ಹಳ್ಳಿಯ ಸಹಜ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಸೂಚನೆಯನ್ನು 'ಕರಿಮಾಯಿ'ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ

ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪ್ರತೀಕವಾಗುವ ಗೌಡ ಕಲಿತವನು. ಹಳ್ಳಿಯ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಗುಡಸೀಕರ ಕಾರಣವಾದರೆ, ಕುತಂತ್ರ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬಸವರಾಜ ಪ್ರತೀಕವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇವರ ನಡುವೆ ಚಿಮಣಾ ಮತ್ತು ಸುಂದರಿಯರು ಬರುತ್ತಾರೆ.

ಹಳ್ಳಿಯ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರವಹಿಸುವುದು ಅಲ್ಲಿಯ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ರಮದ ಸಂಬಂಧಗಳು. ಇದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವನದ ರಾಜಕೀಯ ನಿರ್ಧಾರಗಳ ಕ್ಷಣಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯ ಹಂಚಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. 'ಜೈಸಿದನಾಯ್ಕ' ಮತ್ತು 'ಜೋಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ'ಯ ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಿವೆ. ಮೇಲಿನ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗುವ 'ಉಳುವವನೇ ಹೊಲದೊಡೆಯ' ಎನ್ನುವ ತಾತ್ವಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಸಂಬಂಧಗಳ ರಾಜಕಾರಣದ ವಿವರವು ಸಶಕ್ತವಾಗಿ 'ರಾಮಾಯಣವೂ-ಗೋದೂಬಾಯಿಯೂ' ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಆಯ್ಕೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿದರೆ ಕಂಬಾರರ ಆಯ್ಕೆ ಇರುವುದು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೋರಾಟದ ಮೂಲಕ ಸಾಕಾರಗೊಳಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಆಸಕ್ತಿಯು ಅವರಿಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮೇಲುವರ್ಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬಿತ್ತಿದ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಕಂಬಾರರು ಕಿತ್ತೆಸೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕನುಸಾರವಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಂಬಾರರು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಕಂಬಾರರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇಲ್ಲಿದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಕ್ಕಿರುವ ಸಾಮೂಹಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಕಂಬಾರರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ.

* * *

ಕಂಬಾರರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಎರಡಂಕಗಳಿವೆ: ಮೊದಲನೆಯದು ಮೇಲಿನ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಈ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ನೇರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅಷ್ಟೇ ಸಹಜವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ಅಥವಾ ಎತ್ತರದ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗೆಗಿನ ಕಂಬಾರರ ನಿಲುವು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇದು ಭೂಮಿಯ ಹಂಚಿಕೆ; ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಅವನತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯ ಭಾರತೀಯ ರಾಜಕಾರಣದ ಮಾದರಿಯು ಹಳ್ಳಿಯಿಂದ ತೊಡಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ಕಂಬಾರರ ತಾತ್ವಿತ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯು ಹಳ್ಳಿಯಿಂದ ತೊಡಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ಕಂಬಾರರ ತಾತ್ವಿಕ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯು ನಿರ್ವಸಾಹತು ರಾಜಕಾರಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಿದ್ದರೆ ಈ ಮಾದರಿಯು ಭಾರತೀಯ ಜೀವನ ಮಾದರಿ ಮತ್ತು ಎತ್ತರದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಡೆದು ತೋರುವ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳು ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ನಿರ್ವಸಾಹತು ಪರಿಭಾಷೆಯು ದೊರೆಗಳು ಕೊಟ್ಟ ಕೆಟ್ಟ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾದುದಲ್ಲವೆಂದು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಕಂಬಾರರ ಒಟ್ಟು ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರಾಜಕಾರಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಂಬಾರರು ಪರ್ಯಾಯವೊಂದನ್ನು ಆದರ್ಶವಾಗಿಡುತ್ತಾರೆ. ನಿರ್ವಸಾಹತು ಮಾದರಿಗಳ ಕುರಿತು ಫ್ಯಾನನ್ ಮಾತನಾಡುವಾಗಲೂ ಹೇಳುವುದು ಇದನ್ನೇ: ಈ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಗೆ ಅದು ವರ್ಗಾಂತರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಕೃತಿಗಳು ಕೂಡಾ ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿವೆ. ಹೊಸ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಆಶಯಗಳಿವೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕೇಡಿನ ರೂಪಕಗಳು ಇಲ್ಲಿವೆ. ಪ್ರಗತಿ ಪರವಾದ ನಿಲುವುಗಳಿವೆ. ಸಮಾನತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನೆಗಳಿವೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶೀಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗಿರುವ ಒಲವು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಫ್ಯಾನನ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಅಥವಾ ಸಮಾಜವಾದಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಡುವೆ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಂಬಾರರು ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಕಂಬಾರರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಂತಸ್ಥ ರಾಜಕಾರಣವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರತಿರೂಪ ರಾಜಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಜನಪದ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಹೊಸ, ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತುಂಬುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ಥಳೀಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸುವ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿವೆ. ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನು ಇದ್ದಾಗ ಆಳುವವನು ಇರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಅಧಿಕಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಜ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ನಾಗರೀಕರನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದ ವಿಚಾರವಲ್ಲ. ಕಂಬಾರರು ಆಳಿಸಿಕೊಂಡವನ ಕಡೆಯಿಂದ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದಿಗಳಂತೆ ಕಂಬಾರರು ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗೆಗೆ ಚಿಂತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಿರ್ವಸಾಹತು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗವಿದು.

ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಳು

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವ ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ಈತನಕ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಜಿಸಿ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ರೀತಿ ವಿಭಜಿಸಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ. ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅದರ ಒಳಗಿನ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ನಿರ್ಧರಿಸುವಾಗ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ರಚನಾವಾದಿಗಳಂತೂ ಹೊರಗಿನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳಗಿನ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಏನೇನೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳಗಿನ ತನ್ಮಯತೆಯಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. 'ನಾನು ನನಗೆ ಇಷ್ಟ ಬಂದಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ರಚನೋತ್ತರ ವಿಮರ್ಶಕರ ಪಾಡಂತೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಓದಿನ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಇಡುವ ವಿಮರ್ಶಾವಾದಿಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಓದುಗರ ಕೇಂದ್ರದ ಮುಖಾಂತರ ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನಾವಿಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾಜದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಮರ್ಶಾವಾದಿಗಳನ್ನು ವಿರುದ್ಧ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾತಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ.

ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುವಾಗ ಒಂದು ಸರಳೀಕರಣದ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಒಳಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಪಾತ್ರಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸರಳ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯೆಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಮರ್ಶಕರು ಅದನ್ನೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯೆಂದು ಹೇಳಿಬಿಡುವ ಅವಕಾಶಗಳಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿದ್ಯೋತಕವೆಂದು ಹೇಳಿ ಸಮಜಾಯಿಷಿ ರೂಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ನೆಲೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡುಬಿಡಬಹುದು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡೆ ನಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳು ದಕ್ಕದೇ ಹೊಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ.

ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೇ ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಆಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಗೆ ಇರುವ ಒಳಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಮರೆತು ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹೊರಗಿನ ಆಕರಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಪರಿಕರಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿಬಿಡುವುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಮಾಜ, ಚರಿತ್ರೆ, ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಇವೆಲ್ಲಾ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಧಿಸುತ್ತವೆ. ಇವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿಬಿಡಬಹುದು. ಬಹುಶಃ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ರೂಪ ಮಾತ್ರ. ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಮಂಡಿಸಬಹುದು. 10ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಕೆಳಗೆ ಬಿದ್ದಿತು. ಈ ವಂಶದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ನೃಪತುಂಗನು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದಂತೆ ಈಗ

3ನೇ ಕೃಷ್ಣನು ಹೆಸರುವೆತ್ತನು. ಉತ್ತರದ ಚೇದಿ, ದಕ್ಷಿಣದ ಚೋಳ ಮುಂತಾದ ರಾಜರನ್ನು ಗೆದ್ದು ಆತನು ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ರಾಜ್ಯದ ಮೇರೆಗಳನ್ನು ಹಿಗ್ಗಲಿಸಿದನು. ಈ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಂಡಲೀಕರು ಆಳುತ್ತಿದ್ದರು ಇವರಲ್ಲಿ ತಲಕಾಡಿನ ಗಂಗರೂ, ಮೆಲುನಾಡಿನ ಚಾಲುಕ್ಯರು ಪ್ರಮುಖರಾಗಿದ್ದರು. ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಆಧಾರ ಸ್ಥಂಭವಾಗಿದ್ದರು. ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ, 16ನೇ ಶತಮಾನದ ತನಕ ತನ್ನ ಅಸಿತ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತನ್ನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಹರೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲವೂ ಜೈನ ಕಾವ್ಯವಾಗಿಯೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡುವ ಜೈನ ಕಾವ್ಯಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪಂಪನಿಗೂ ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿಗೂ ಬಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಪಂಪ ಮಾತನಾಡುವ ಸಮಾಜ 10ನೇ ಶತಮಾನದ್ದು. ಆ ಶತಮಾನದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕಟವೇ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ರತ್ನಾಕರನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾದುದು. ಅಂದರೆ ಇಬ್ಬರು ಕವಿಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪದ ಆಯ್ಕೆಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಹಾಗೆ ಇಬ್ಬರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಕಟ ರತ್ನಾಕರನದ್ದಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ರತ್ನಾಕರ ಭೋಗ ಸಮನ್ವಿತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೊಂದನ್ನು ಜಾಣತನದಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಜ, ಭೋಗ ಮತ್ತು ವೈರಾಗ್ಯ ಅನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವವಾದ ನಿಲುವಾಗಿ ರತ್ನಾಕರನಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿ ಬರೆದದ್ದು ವಿಜಯನಗರ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ವಿಚಿತ್ರ ಸಂಭ್ರಮವನ್ನು ನೀಡಿದ ಕಾಲಘಟ್ಟವೂ ಹೌದು. ರತ್ನಾಕರನನ್ನು ಕುರಿತು ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಹೇಳುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. 'ರತ್ನಾಕರನು ಬದುಕಿದ ಕಾಲದ ಯುಗಧರ್ಮದಲ್ಲೇ ಇದೆ. 16ನೇ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವು ತನ್ನ ವೈಭವ ಶಿಖರವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಜಾರಿದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರತ್ನಾಕರನು ಪಶ್ಚಿಮ ಕರಾವಳಿಯ ಮೂಡುಬಿದಿರೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದನು. ವಿಜಯನಗರವು ತನ್ನ ವೈಭವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ "ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಕನ್ನಡ, ತಮಿಳು, ತೆಲುಗು ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಷೆಗಳ ಹಾಗೆ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ, ವೀರಶೈವ, ಜೈನ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ಮತಗಳ ಆಶ್ರಯ ಸ್ಥಾನವಾಯಿತು. ಸಮಗ್ರಭಾರತದ ಪೂರ್ವಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಿತು. ಕನ್ನಡಿಗರ ಸಮನ್ವಯ ಕಳಸ ಮುಟ್ಟಿತು." ಹೀಗೆ ರತ್ನಾಕರನಿಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಮನ್ವಯ ದೃಷ್ಟಿ ಯುಗಮನೋಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ರತ್ನಾಕರನಿಗೆ ವೀರಶೈವಧರ್ಮದ ಬಗೆಗೆ ಉಂಟಾದ ಆದರ ಮತ್ತು ಅದು ಆತನ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿದ ವಿಶೇಷ ಪರಿಣಾಮ'. (ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. 1982 ಪುಟ 137) ಆದರೆ ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು ಹೇಳುವಂತೆ ರತ್ನಾಕರನ ಒಟ್ಟು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಯೋಗಭೋಗದ ನಡುವೆಯೂ ದೃಶ್ಯಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ನೆಲೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸಮಾಜದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೆ. ಆದರೆ ಪಂಪನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಬೇರೆ. ರಂ.ಶ್ರೀ.ಮುಗಳಿಯವರು ಪಂಪನ ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

'10ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ 12ನೇ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯದವರೆಗಿನ ಕಾಲವು ರಾಜಕೀಯ ಮುಂತಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉಜ್ವಲವಾದರೂ ಅಸ್ಥಿರವಾದುದು. ಅರಸು ಮನೆತನಗಳು, ಮತಗಳು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಏಳುಬೀಳುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ವೀರಸತ್ವವು ಕನ್ನಡನಾಡನ್ನು ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬಂದು ಮತಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಉದಾರವಾದ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. 8ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ತಲೆಯೆತ್ತಿ 9ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೆಸರು ಪಡೆದ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ವಂಶವು 11ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ದಿಗ್ವಿಜಯವನ್ನು ಹೊಂದಿ ವೈಭವದ ಎತ್ತರವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ

ಬೆಳಗಾಗುತ್ತಲೇ ಕೆಳಗೆ ಬಿದ್ದಿತು. ಈ ವಂಶದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ನೃಪತುಂಗನು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದಂತೆ ಈಗ ಮೂರನೇ ಕೃಷ್ಣನು ಹೆಸರುವೆತ್ತಿದನು. ಉತ್ತರದ ಚೇದಿ, ದಕ್ಷಿಣದ ಚೋಳ ಮುಂತಾದ ರಾಜರನ್ನು ಗೆದ್ದು ಆತನು ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ರಾಜ್ಯದ ಮೇರೆಗಳನ್ನು ಹಿಗ್ಗಲಿಸಿದನು. ಈ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಂಡಲಿಕರು ಆಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರಲ್ಲಿ ತಲಕಾಡಿನ ಗಂಗರೂ, ಮೆಲುನಾಡಿನ ಚಾಲುಕ್ಯರು ಪ್ರಮುಖರಾಗಿದರು. ತಮ್ಮ ಶಕಿಯಿಂದಲೂ, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಅಳಿವು ಉಳಿವುಗಳು ತಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಂತೆ ಮರೆಯುವ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಭುಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಆದಿಪಂಪನ ಪೋಷಕನಾದ ಎರಡನೆಯ ಅರಿಕೇಸರಿ ಮೂರನೆಯ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ಮೂರನೆಯ ಕೃಷ್ಣನ ಸಾಮಂತನಾಗಿದ್ದರೂ ಸಾಮ್ರಾಟನ ಜುರುಬಿನಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿರಬೇಕು. ಕಾಮುಕ ದೊರೆಯನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆದು ಹೋರಾಡಿ ಬೇರೊಬ್ಬನನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ಚರ್ಕವರ್ತಿಯನ್ನಾಗಿಸಿದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಅರಿಕೇಸರಿಯದು. 10ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ದೌರ್ಬಲ್ಯ ಸಾಧಿಸಿ ಬಾದಾಮಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ ವಂಶದ ಮೇಲಿನ ಸೇಡುತೀರಿಸಿ ಸ್ವತಂತ್ರರಾದರು. ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಲುಕ್ಯವಂಶವು ತಲೆದೋರಿತು. ಚೋಳರ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕು ಗಂಗರಾಜ್ಯವು ನಿಸ್ಸತ್ವವಾಯಿತು. 11ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಮನ್ವಂತರವು ಮೊದಲಾಯಿತು. 11 - 12ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧದ ಮೇಲೆ ಯುದ್ಧಗಳಾದವು. ರಾಜಕೀಯ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಚಾಲುಕ್ಯರಿಗೂ, ಚೋಳರಿಗೂ ಸತತವಾಗಿ ಕಾಳಗಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಜಯಶ್ರೀ ಒಮ್ಮೆ ಅವರಿಗೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಇವರಿಗೆ ಒಲಿಯುತ್ತಿದ್ದಳು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶೂರಾಧಿರರಾದ ಚಾಲುಕ್ಯರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಶಕಪುರುಷನಾದ 6ನೇಯ ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನು ಚೋಳರನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಿ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಿದನು'.(ರಂ.ಶ್ರೀ.ಮುಗುಳಿ 1990, ಪು.101 - 102) ಹೀಗಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಕವಿಗಳು ಸಂಧಿಸುವ ನೆಲೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಗಂಭೀರವಾಗಿವೆ. ಪಂಪನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಬ್ಬು ಗಂಟಿಕ್ಕಿಕೊಂಡು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಪೊನ್ನನಂಥ ಕವಿಗಳಿಗಂತೂ ಜೀವನದ ಕ್ಷುದ್ರತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ.

ಬಹುತೇಕ ಜೈನಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಶಾಂತಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಜೈನ ಕವಿಗಳು ಈ ರೀತಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಜೈನಕವಿಗಳು ಸೂಚಿಸಿದ ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವ ಕೂಡ ಹೌದು.

ಹಿಂಸೆ x ಶಾಂತಿ
ಕೇಡು x ಒಳ್ಳೆಯತನ
ಭೋಗ x ಯೋಗ
ಲೌಕಿಕ x ಆಗಮಿಕ ಇತ್ಯಾದಿ

ಜೈನ ಕವಿಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂಸೆಯ ಬದಲಿಗೆ ಬರುವ ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಜೈನ ಕವಿಗಳು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಯೋಗದ ಎದುರು ಹಾದು ಹೋಗುವ ಭೋಗದ ಬಗೆಗೆ ಜೈನ ಕವಿಗಳು ಹೇಳುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸಮಚಿತ್ತದ ಒಲವನ್ನು ತೋರಿವೆ. ಬಹುತೇಕ ಜೈನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಜೈನ ಕವಿಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ಒಲವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿವೆ. ಆ ಒಲವು ಹುಟ್ಟಿರುವುದು ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಯುಗದಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೈಗಾರಿಕಾ ನಗರದಲ್ಲಿನ ಹೊಗೆಯ ವಿರುದ್ಧವೂ ಅಲ್ಲವೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಏಕೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಈಗಲೂ ನಾವೆಲ್ಲಾ ಶಾಂತಿಯ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಶಾಂತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ನಮ್ಮ

ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾದಿ ನೆಲೆಗಳಿಂದ. ಜೈನ ಕವಿಗಳು ಕಾವ್ಯ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇರಲ್ಲಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿರಂಕುಶ ಆಡಳಿತದೆದುರು ಅವರು ಶಾಂತಿ, ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಿದರು. ಇದನ್ನೇ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಂಶಾನುಕ್ರಮದ ಆಡಳಿತದ ವಿರುದ್ಧ ಜೈನಕವಿಗಳು ಶಾಂತಿ ಅಹಿಂಸೆಯ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥವಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಒಂದು ಪುರಾಣ ರೂಢಿಯೆನ್ನಬಹುದಾದ ಕಲ್ಪಿತ ಕಟ್ಟಡವಿದೆ. ಆ ಕಟ್ಟಡದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಅಡಿಗಲ್ಲು ಇರುವುದು ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯದ್ದು. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಯುಗವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುವುದು ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಚರಿತ್ರೆ, ರಾಜಕಾರಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳಿಗಿಂತ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ' ಕಾವ್ಯವೊಂದನ್ನು ಹೆಣೆಯುವಾಗ ಕವಿಯ ಮನಸ್ಸು ಕೇವಲ ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪಂಪನ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯದಂಥ ಕೃತಿಯ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಯುದ್ಧದ, ರಾಜ್ಯದ ಆಚೆಗೆ ಏನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಎಲ್ಲಾ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಂಡು ಪಂಪ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಮೊದಲ ಓದಿಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಮೀನುದಾರಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಮಾಜವನ್ನು ಹಾಜರುಪಡಿಸುವ ರೀತಿಗಳು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ.

ನಾವಿಲ್ಲಿ ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಒಂದು ಘಟಕವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಇದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ? ಮತ್ತೆ ರಂ.ಶ್ರೀ.ಮುಗಳಿಯವರ ವಿಭಾಗೀಕರಣವಲ್ಲವೆ? ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಭಾಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಭಜನೆಯು ಸರಿಹೋಗಬಹುದು.

ಆದರೆ ಪಂಪ ಮತು ನಯಸೇನ ಇಬ್ಬರನ್ನು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದೆ? ಪಂಪನ ಜೊತೆಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಅವನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದ ಬಗೆ ಬೇರೆ - ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶ- ವಾಸ್ತವ ಎರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಧಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಒತ್ತಾಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇಸೀ ಜನಗಳ ಸಂಕಟವನ್ನು (ಸೂಳೆಗೇರಿ ವರ್ಣನೆ) ಪಂಪನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ, ಕುಲಾಚಾರದ ಬಗೆಗೆ ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ (ಕರ್ಣನ ಮಾತು) ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಂಪ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದವನು. ನಯಸೇನನ ಎದುರು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಯಸೇನ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೆಣೆಯುವ ಕ್ರಮ 'ಜಾನಪದ' ವಿಧಾನದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಇದನ್ನು ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಭಕ್ತಿ, ದಯೆ, ಹಿಂಸೆ ಮೊದಲಾದವು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಮಾತ್ರ ಕರೆಯಬಹುದು.

ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಅಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಿರಂತರವಾದ ಹೋರಾಟವನ್ನು ನಡೆಸುವುದನ್ನು ಜೈನ ಕಾವ್ಯಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮೊದಲನೆಯ ಅಂಕದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೈನಕಾವ್ಯಗಳೇ ತಿಳಿಸುವಂತೆ ಇದು ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದುದು, ವ್ಯಾಮೋಹ ಅನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸ್ವಾರ್ಥಜನ್ಯವಾದ ಮಾನವೀಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಈ ವ್ಯಾಮೋಹದ ವಿರುದ್ಧ ನಿಲ್ಲುವ ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಇದರ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎತ್ತುತ್ತದೆ.

ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಎತ್ತುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಮೋಹದ

ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಖಾಸಗೀ ಜೀವನದಲ್ಲೂ ಬರಬಹುದಾದ ವ್ಯಾಮೋಹ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ 'ವ್ಯಾಮೋಹ' ಜೈನಧರ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಹಾಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂಧನ.

ಪಂಪನು ಪದ್ಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು. ಹಾಗೆಯೇ ದೊರೆಯ ಧರ್ಮವು ಕೂಡಾ ಅಂತಿಮ ಧರ್ಮ. ಇದನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ, ರಾಜಾಸ್ಥಾನ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಯೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಆಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ದೊರೆ ಧರ್ಮವಿದೆ. ಇಡೀ ಸಮಾಜವನ್ನು ತೆರೆಯಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವ ಪರಿಭಾಷೆಗಳೆಂದರೆ ವೈದಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಜಾತಿಕಲ್ಪನೆ. ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಇಡೀ ಸಮಾಜವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿತು. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಹೊರಗಿಟ್ಟಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರವಾದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸರ್ವೋಚ್ಛ ಅಧಿಕಾರವು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಾಶವು ಅದು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ದಂಡ'ದ ಪರಿಭಾಷೆಯಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತದೆ. 'ರಾಜನಿರೂಪಕ್ಕೆ' ಬಾಗುವವರು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲಾರರೆ? ಬಹುತೇಕ ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಬಾಗುವಿಕೆಯೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಜೈನ ಕಾವ್ಯಗಳು 'ವಿನಯ'ವನ್ನು, 'ಭಕ್ತಿ'ಯನ್ನು ಸಮಾನ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಹೆಚ್ಚಿನ ಜೈನಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದಂತೆ ರಾಜಭಕ್ತಿ; ದೈವಭಕ್ತಿ ಎರಡೂ ಸಮಾನಾಂತರ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವರ್ಗವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದುದು. ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಧರ್ಮವು ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಾದುದು ಆದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರಿಗೆ ಅದುವೆ ಪರಮ ದಿವ್ಯವಾದುದೂ ಕೂಡ. ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ನಾರಕಿಗಳಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಜೈನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಒಂದಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದವರು ಏನಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹುಟ್ಟುವ ಭವದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಹಾರವಿಲ್ಲ. ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಸುಕುಮಾರ ಸ್ವಾಮಿಯ ಕತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. "ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದವನು ಮರುಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಹಂದಿಯಾಗಿ, ಹೆಣ್ಣು ಕತ್ತೆಯಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ನಾಯಾಗಿ ಅನಂತರ ಹೊಲತಿಯಾಗಿ ತಿರಿದುಣ್ಣುವ ಸ್ಥಿತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ." ಹಾಗೆಯೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ತಪ್ಪೊಂದಕ್ಕಾಗಿ ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯ ಯಶೋಧರ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ ರೂಪಗಳಾಗಿ ವಿವಿಧ 'ಕೀಳು' ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೊಂದಿಗೆ ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸೂಳೆಯರ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅವಕಾಶ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಯ್ಕೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆಯೆ?.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಜೈನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಗೆಗಿನ ಇರಾದೆಗಳು, ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನದ ಆನಂತರದ ಕನ್ನಡದ ಜೈನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನೆಗಳೂ ಬದಲಾಗಿವೆ. ನಯಸೇನನಂಥ ಕವಿಗಳೂ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ಅದೊಂದು ಕೇಡು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಭುತ್ವವೆಂಬುದು ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾದಾಗ ಅದು ಅರಿಕೇಸರಿ ಮತ್ತು ಪಂಪನ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಾದಾಗ ಅದು ಜೈನ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಕೆಳವರ್ಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಆಳುವ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವೇ ಮುಖ್ಯ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ 'ಸಮಾನತೆ'ಯೆನ್ನುವದು ಜೈನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಾಗುವುದು. ಜೈನಧರ್ಮದ ಒಂದು ಕವಲು ದಿಗಂಬರ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿಯಂತೂ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ನೇರ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲ. ಮರುಭವದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯು ಪುರುಷನಾಗಿ

ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧ್ಯ. ಇದು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ? ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಟೆದು ನಿಂತ ಜೈನಧರ್ಮವೂ ಕೂಡ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನಲ್ಲವೆ? ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂಬುದು ತಂಬಾ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಬಳಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಜಮೀನುದಾರಿ ಅರೆ - ಜಮೀನುದಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದು ಈ ರೀತಿಯ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಸಮಾನತೆ'ಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಬಂದ ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಉದಾರತೆಯು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಮೇಲಿನ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮದ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಜೈನಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೇಳುವಂತೆ ಧರ್ಮವು ಲಿಂಗಭೇದವನ್ನು, ವರ್ಗವನ್ನೂ ಜಾತಿಯನ್ನೂ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇಡುವ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಯಿತು. ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರಭುವಿನ ಸೇವೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಸೇವೆಯನ್ನು ದ್ವಂದ್ವ ಮುಖೇನ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿದೆ. ಜೈನಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ ಇವೆರಡೂ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಆದರೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜೈನ ಧರ್ಮವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ರಾಜಾಶ್ರಯ ದೊರೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ದಂಡ, ಧರ್ಮ, ಭಕ್ತಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಸ್ವ - ಹಿಂಸೆ (ಸಲ್ಲೇಖನ ಇತ್ಯಾದಿ) ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಎದುರಿನ ಜ್ಞಾತಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವಿದೆ. ಈ ಪ್ರಭುತ್ವವು ರಾಜ್ಯಲಕ್ಷ್ಮಿಗಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದ 'ಅಜ್ಞಾತ'ವಾದುದಕ್ಕೆ ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಜೈನಸಾಹಿತ್ಯವು ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತದೆ. ಪಂಪನ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ಕ್ಕೂ ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿಯ 'ಭರತೇಶವೈಭವ'ಕ್ಕೂ ಇರುವ ಅಂತರ ಹುಟ್ಟುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಖಾಮುಖಿಯ ದೆಸೆಯಿಂದಲೇ.

ಜೈನಕವಿಗಳು ಹಾಡಿಹೊಗಳುವ ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆಯನ್ನು ನೋಡಿ: ಈ ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿದಳು ಎಂದು ಕವಿ ರನ್ನ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಪರಂಪರೆಯೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಇದು ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಲ್ಲದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಎರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಒಪ್ಪಂದ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಕೂಡ ನೋಡಿಕೊಂಡುದರ ದೆಸೆಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ 'ಕೌಶಲ'ವೆಂದು ಅರ್ಥಬಂದುಬಿಟ್ಟಿತು. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಾವ್ಯದ ಪಾಲಿನ ಈ ವಿಚಾರ ಸತ್ಯ.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ಪುತ್ರಸಂತಾನವಿಲ್ಲದವರ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ರಾಜರು ಮುಟ್ಟುಗೋಲು ಹಾಕುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪಂಪ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಆದಿಪುರಾಣ. 2-22 ವ) ಹಾಗೆಯೇ ನಯಸೇನ 'ಧರ್ಮಾಮೃತ'ದಲ್ಲಿ ಸೂಳೆಯರ ಮತ್ಸರವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. (12-139) ಇವೆರಡೂ ಯಾವುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ? ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ವಿವರಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. "ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯ"ವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಬೇರೊಂದು ಕೋನದಲ್ಲಿ ಓದಬಹುದಲ್ಲವೇ?

ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳು : ಒಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ

ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ರಚನಾಕ್ರಮವೆಂಬುದು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಕಟ್ಟಡ. ಈ ಕಟ್ಟಡದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯೆಂಬುದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ? ಇದರ ಬಗೆಗೆ ಯೋಚಿಸದೆ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಾವು ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸ್ತ್ರೀತ್ವಕ್ಕೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಯಾವುದಾದರೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೇ? ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಅವಳಿ - ಜವಳಿ ಎನ್ನುವ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಅಣ್ಣ - ತಮ್ಮಂದಿರು ಇರುವ ಹಾಗೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿ ನಾವು ಮಾತನಾಡಿದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕೂ ಈ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರಿಗೂ ಏನು ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದ ಹಾಗಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ 'ಸ್ತ್ರೀತ್ವ', 'ಸ್ತ್ರೀಯರು' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವಾಗ ಅದರ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತನ್ನದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೂ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಕಟ್ಟುವ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಯಾವುದನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ? ನಾವು ಕಟ್ಟುವ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಗತಿವಿಧಾನಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಗತಿವಿಧಾನಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಲಿಂಗ ಆಧಾರಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಪಂಪನ ಸ್ವಯಂ ಘೋಷಿತವಾದ ಎರಡು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು 'ಆದಿಪುರಾಣ' ಮತ್ತು 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜನ ವಿಜಯ'. ಈ ಎರಡೂ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಆಗಮಿಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಭಿನ್ನತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ನೇರವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲೌಕಿಕ ಮತು ಆಗಮಿಕಗಳೆಂಬ ಕೆಲಸಗಳೆ ಅರ್ಥಹೀನ. ಒಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣು ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಆಗಮಿಕ ಎಂದು ವಿಭಜಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತೇ? ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಸತ್ತರೆ ವೀರ ಸ್ವರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇವಕನ್ನಿಕೆಯರ ಜೊತೆಗೆ ವೀರಸ್ವರ್ಗವೆಂದು ಚಿಂತಿಸಿದ ಕಾಲಸ್ಥಿತಿಯದು. ವೀರಸ್ವರ್ಗವು ಸತ್ತಮೇಲೆ ದೊರೆಯುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ದೇವಲೋಕದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸುರತಸುಖ ದೊರೆಯುವುದೂ ಒಂದು ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಅಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಪಂಪನು ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ.

"ಪರಮ ಜಿನೇಂದ್ರವಾಣಿಯೆ ಸರಸ್ವತಿ ಬೇರದು ಪೆಣ್ಣರೂಪಮಂ
ಧರಿಯಿಸಿನಿಂದುದಲ್ತದುವೆ ಭಾವಿಸಿಯೋದುವ ಕೇಳ್ವ ಪೂಜಿಪಾ
ಧರಿಸುವ ಭವ್ಯಕೋಟೆಗೆ ನಿರಂತರ ಸೌಖ್ಯಮನೀವುದಾನದ
ಕ್ಕೆರೆದಪೆನಾ - ಸರಸ್ವತಿ. ಮಾಪ್ಪೆಮಗಿಲ್ಲಿಯೆ ವಾಗ್ವಿಳಸಮಂ" (ಆದಿಪುರಾಣ 1--9)

ಪಂಪ ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ತಳಿಯುವ ದೊರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ: ಜಿನೇಂದ್ರವಾಣಿಯೆ ಸರಸ್ವತಿ ಅದು ಬೇರೆ ಹೆಣ್ಣು ರೂಪವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅವನು, ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಭಿನ್ನವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಪೂರ್ತಿ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಪ್ರತೀಕವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸರಸ್ವತಿಯ ಕೃಪೆಯು ಭಾವಿಸಿಯೋದುವ, ಕೇಳ್ವ ಜನಕ್ಕೆ ಇರಲಿ ಎಂದು ಹಾರೈಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಕಾವ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಪೆಯ ಅಂಶವು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಪಂಪನು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಮಾಜದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ರಾಜಕೇಂದ್ರಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯದ ಒಡೆಯನಾದ ರಾಜನು ರಾಜ್ಯದ ನಿಯಮಾವಳಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಈ ರೀತಿಯ ಆಳುವ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ರೂಪವಷ್ಟೆ. ರಾಜನ ಸ್ವಯಂ ಅಧಿಕಾರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ತನ್ನದೇ ಆದ ಲಯವೊಂದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಸೀಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪಂಪ ಹೇಳಿದನಷ್ಟೆ? ಈ ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಸೀಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಭಿನ್ನ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿವೆ. ಹೆಲೆನ್ ಸಕ್ಸಸ್ ಅವರ ವಾದದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಮುಂದಡಿ ಇಡುವುದಿದ್ದರೆ 'ಮಾರ್ಗ'ವು ಗಂಡು ಮತ್ತು 'ದೇಸಿ'ಯು ಹೆಣ್ಣು ಇವೆರಡರ ಸಮನ್ವಯವು ಕಾವ್ಯದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಬೇಕೆಂದು ಪಂಪ ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಆಳುವ ಶಕ್ತಿಯು ಮಾರ್ಗವಾಗಿ, ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗವು ದೇಸಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗವೇ ಚಂಪೂಕಾವ್ಯದ ನೆಲೆಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಬಂಧವು ದೊಡ್ಡ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಬಗೆಯದು. ಇಹದ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಲೇ ಬೇರೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಮುಖಮಾಡಿ ನಿಲ್ಲುವಂಥದ್ದು. ಹೀಗೆ ಮುಖಮಾಡಿ ನಿಂತಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಾವು ಮಾತಾಡುವ ಸಂದಂರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ ಅಥವಾ ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದೂ ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗೆ ಕಲಿಸುತ್ತಾ ಬರುವಾಗ ಪಂಪನ ನಿರ್ಣಯಾತೀತವಾದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಆ ಕೃತಿಗಳು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದಯಾಗುಣವು ಈ ಕೃತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಾಪಕರಿಗೆ ಸಹಜವೆಂಬಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಓದುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಿಲೆಬಸ್ ಕೇಂದ್ರಿತ ಪಠ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೀಗೇ ಓದಬೇಕೆಂದು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಆದರೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಮಾದರಿಯೊಳಗೆ ಕಲಿತ ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂದು ಕಲಿತುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀಯ ಮೂಲಕ ಈ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀಯೊಬ್ಬಳು ಪಂಪನ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವ ಕ್ರಮವಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಅಥವಾ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅನುಭವವು (ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಲಿಂಗ ಆಧಾರಿತ ಅನುಭವ) ನಾವು ಪಂಪನನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಯೋಚಿಸಬೇಕಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ವೈದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಬೆಲೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ತರಗತಿಗೆ ಬಂದ ಹುಡುಗಿಯೊಬ್ಬಳು ಮುಟ್ಟಿನ ಸ್ರಾವವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಅವಳ ಕೀಳರಿಮೆಯು 'ನಮಗೆ' ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಸವತ್ತಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮಾತನಾಡುವ ನಮಗೆ ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳೆಂಬುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮುದ್ರಣ ಆಧಾರವಾದ ಪಠ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರ. ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಠ ಮಾಡುವಾಗ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವಲಯದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಠ ಮಾಡುವ ಅಧ್ಯಾಪಕರ ಆಲೋಚನೆಯ

ಕ್ರಮವೇ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ತನಕವೂ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ, ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿಂದಲೇ ಓದುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಮತ್ತು ಲಿಖಿತ ಪಠ್ಯಗಳು ಎಂಬ ವಿಭಜನೆಯ ನೀತಿಯಿಂದ ಹೊಸ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಸ್ತ್ರೀಯೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಕರೆಯುವಾಗ ನಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ನೀತಿಯಿರುವುದು ದೈಹಿಕ ಹಾಗೂ ಲಿಂಗ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. ದೇಹದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವು ಚರ್ಚೆಯ ಮೂಲಮಾನ ದಂಡವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಈ ದೇಹ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಯ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆಯೆಂದು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಸ್ತ್ರೀ'ಯೆಂಬ ಪದವನ್ನು ಲಿಂಗವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಪಂಪನ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಯೆಂಬ ಲಿಂಗ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಚಹರೆಗಳು ಹಾಜರಾಗುವುದು ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ. 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದ ನೀಲಾಂಜನೆ, ಶ್ರೀಮತಿ, ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆ, 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದ ಸತ್ಯವತಿ, ದ್ರೌಪದಿ ಮೊದಲಾದ ಪಾತ್ರಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯೆಂಬ ದೈಹಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಕ್ರೆಡಿಬಿಲಿಟಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಪಂಪನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಈ ದೇಹದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ನೀಲಾಂಜನೆಯ ದೇಹ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆಯ ದೇಹಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಹೆಸರುಗಳೇನೊ ಬೇರೆಯೆಂಬುದು ಸರಿ. ಆದರೆ ಸಣ್ಣ ನಡು, ದಪ್ಪ ಜಘನ, ತುಂಬುತೋಳುಗಳು, ತೊಂಡೆ ತುಟಿ ಮೊದಲಾದ ವಿವರಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಹೆಸರುಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಗ್ಯಾಫ್ ಫಿಲ್ಲರ್‌ಗಳಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು ದೇಹದಲ್ಲಿ ಬಯಸುವುದಾದರೂ ಏನನ್ನು? ಮೊಲೆಯೇ? ತೊಡೆಯೇ? ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹದ ಮೊಲೆಯ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಗಂಡು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲಾರ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಗಂಡಿನ ಕಣ್ಣಿನ ನೋಟಕ್ಕೆ ದಕ್ಕಬಹುದಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹದ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರಮುಖ ಭಾಗ. ಗಂಡಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೊಲೆಯು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಮೊದಲು ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯ ಮೊಲೆಯ ಹಾಲು ಜೀವರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದು ಜೀವದಾಯಿನಿಯಾದ ಸೆಲೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೊಲೆಯು ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರಬುದ್ಧರಾದಾಗ ಅದು ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಅಂಶವು ಇಲ್ಲಿ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ. 'ಮೊಲೆ' ಮತ್ತು 'ಯೋನಿ' ಹೆಣ್ಣಿನ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಬಹುದು. ಪಂಪನು ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಪ್ರಬುದ್ಧತೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಮೊಲೆಗೆ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ಗುಣವಿದೆ. ಇದು ಪಂಪನು ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಒಂದು ಸಮೀಕರಣದಂತೆ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟಕ್ಕೇ ನಾವೊಂದು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಗುಣಧರ್ಮದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆ, ಶ್ರೀಮತಿ, ಸತ್ಯವತಿ, ಬೀದಿಯ ಸೂಳೆಯರು ಎಲ್ಲಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ನೀಲಾಂಜನೆಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ, ಶ್ರೀಮತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಪಂಪನ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆಯು ಗಂಡನ ಬಗೆಗೆ ಕಾತರದ ಭಾವದಿಂದಿರುವವಳು. ಗಂಡನ ಮರಣದಿಂದ ದುಃಖವುಳ್ಳವಳು. ಗಂಡ ಸತ್ತಾಗಲೂ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಗಂಡನಿಗಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸಿದವಳು. ಈ ಹಂಬಲವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕ್ರಮವೇ 'ಅಲಕಂ ಮಂದಾರಂ ಶೂನ್ಯಂ, ಕದಪು ಮಕರಿಕಾ ಪತ್ರಶೂನ್ಯಂ' ಪದ್ಯವಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದೆ. 'ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆ' ತನ್ನ ಗಂಡನ ಬಗೆಗೆ ಯೋಚಿಸುವಾಗ 'ಮದನ ಕೈದು', 'ವಿಳಾಸದ ಕಣಿ', 'ಚದುರ'

‘ವಿನೋದದ ಸ್ವಭಾವ’, ‘ಸೊಬಗಿನ ಆಗರ’ ಮೊದಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡು ಕವಿ ಪಂಪನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕ ಗಂಡಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಹೀಗೆ. ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನಲ್ಲಿ ಬಯಸುವುದು ಇದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ? ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಹಚರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಇಲ್ಲಿ ದೇಹದ ಸಾಹಚರ್ಯವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ದೇಹದ ಭಾಷೆಯೂ; ದೇಹದ ಮಿಡಿತವೂ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದ್ದು ಉಳಿದುದು ಇಲ್ಲಿ ಅನುಷಂಗಿಕವಾಗಿದೆ.

ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆಯೆಂಬ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗೆ ಪಂಪನದು ಕರುಣೆಯ ಮನೋಭಾವ. ಆಳುವ ವರ್ಗ ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗದ ಬಗೆಗೆ ತಳೆಯುವ ಧೋರಣೆಯ ತರಹ ಈ ರೀತಿಯ ಕರುಣೆಯ ಭಾವವು ಭಿಕ್ಷೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ಬಗೆಗೆ ತಳೆಯುವ ಮುಗ್ಧಭಾವವು ಗಂಡಿನ ಧೋರಣೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವೇ ಶ್ರೀಮತಿ. ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆ ಕಳೆದುದನ್ನು ಶ್ರೀಮತಿಯು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಪಂಪನು ವಜ್ರಜಂಘ-ಶ್ರೀಮತಿಯರ ಮೂಲಕ ಪೂರ್ಣ ದಾಂಪತ್ಯದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬರೊಡನೆ ಒಬ್ಬರು ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಸಾಯುವುದು ಪಂಪನಿಗೆ ದಿವ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಪಂಪ ‘ಕುಯೋನಿ’ಯ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಯೋನಿ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ಈ ಬಗೆಯದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ‘ಕುಶಿಶ್ನ’ವೆಂಬ ಬಳಕೆಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೂ ಅನಾವರಣಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಪುರುಷರೂಪೀ ಕಾವ್ಯಗಳು ಬಳಸುವ ಪ್ರತೀಕಗಳೂ ಕೂಡಾ ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾದ ನೆಲೆಗಳ ಶೋಧನೆಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಯೋನಿಯು ಪವಿತ್ರವಾಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪುರುಷನ ಅಹಂಕಾರವೂ; ಸ್ತ್ರೀಯ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವ ದಮನಕಾರಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪಂಪನು ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತೇನಲ್ಲ.

ಹೆಣ್ಣು - ಗಂಡಿನ ಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ವಚನವೂ ಪಂಪನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ದೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿದೆ. ತಂದೆ - ಮಗಳು, ಗಂಡ - ಹೆಂಡತಿ, ತಾಯಿ - ಮಗ ಮಾಮರ-ಲತೆ, ಅರಸು - ಭೂಮಿ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತೀಕಗಳ ನಡುವಣ ದ್ವಂದ್ವ ಸಮೀಕರಣವು ಕೂಡಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವರ್ತನಾ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯ ಬಗೆಗಿನ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆಂಬ ಧೋರಣೆಯೂ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

‘ಮುಂ ಸಮಸ್ತ ಭಾರತ’ವನ್ನು ಧಾರೆಯೆರದ ಪಂಪನಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಒಳತೋಟಿಯು ಅರಿವಿಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಮುಂ ಸಮಸ್ತ ಭಾರತ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ‘ಮುಟ್ಟು’ ಮತ್ತು ‘ಹೆರಿಗೆ’ಯ ಸಂಕಟವೆಂಬ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಳೇ ಇಲ್ಲವೆ? ಪಂಪನ ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ, ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದರಿಂದ 10ನೆಯ ಶತಮಾನದ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲಸಮಾಡಿದೆಯೆಂಬುದು ಉಲ್ಲೇಖಾರ್ಹ. ವ್ಯಾಸನಲ್ಲಿ ಐದು ಜನರ ಹೆಂಡತಿಯಾದ ದ್ರೌಪದಿಯು ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನೊಬ್ಬನ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿರುವುದೂ ಗಮನಾರ್ಹ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ದ್ರೌಪದಿಯ ಬದಲಾಗಿ ಸುಭದ್ರೆಗೆ ಪಟ್ಟವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಭದ್ರೆಯು ಪಟ್ಟಮಹಿಷಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಸುಭದ್ರೆಯನ್ನು ಪಟ್ಟಮಹಿಷಿಯಾಗಿಸಿರುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯವು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅಧಿಕಾರದ ಸಹಭಾಗಿತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬಳು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಐದು ಜನ ಗಂಡಂದಿರು ಎನ್ನುವ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವದ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಪಂಪನಿಗೆ ಮುಜುಗರವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಈ ಮುಜುಗರವು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ಬಿತ್ತರಗೊಂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕೇವಲ ಪಂಪನ ನಿರ್ಣಯವೆಂದು ಪೂರ್ಣ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯದ

ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಅವನೂ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ನೈತಿಕ ನಿಲುವು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಉದಾರವಾದಿ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತಳೆದಿರುವ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದರೆ ಆದರ ಎದುರು ಜೈನಧರ್ಮವು ಸ್ವಲ್ಪ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯಿತು. ಈ ಉದಾರತೆಯು ಆ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು ಎಂಬುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಆದರೆ, ಈ ಉದಾರತೆಯೂ ಕೂಡ ಕೆಲವು ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಪರಹಿಂಸೆಗಿಂತ ಸ್ವಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದ ಜೈನಧರ್ಮವು 'ದಂಡ'ದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿತು. ಉದಾ: ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದಂಡವು ಕೆಳವರ್ಗವನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧನವಾಯಿತು. ಈ ಸಾಧನವು ಆ ಹೊತ್ತಿನ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ತಪಸ್ಸಿನ ಮೂಲಕ ದೇಹದಂಡನೆಯ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸಿದ್ದು ಜೈನಧರ್ಮದ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ.

ಈ ದೇಹ ದಂಡನೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೂ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಪಂಪನೂ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪುರುಷಕೇಂದ್ರಿತ ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾದ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಭವಾವಳಿಯ ಸುರಳಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಕೂಡಾ ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಯ ಪಯಣಿಗಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಆಕೆಯು ದೇಹವನ್ನು ದಂಡಿಸಿ ಮರುಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಆಕೆಯು ಪಡೆಯುವುದು ಪುರುಷ ಜನ್ಮವನ್ನು. (3-16;3-49 ಇತ್ಯಾದಿ) ಅಂದರೆ ಪುರುಷನಾಗದೆ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲ, ವಿಮುಕ್ತಿಯೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಅರೆ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವಿನ ಜೈನ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಕೆಲಸಮಾಡಿದೆ. ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಿನ ಜನನಿಯಾಗಲಿರುವ ಮರುದೇವಿಯ ಗರ್ಭದ ಕುರಿತು ವಿವರಗಳಿವೆ. (7-3 ವ) ಈ ವಿವರದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಆತನ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾಯ್ತನದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ತಪವನ್ನಾಚರಿಸಿದ ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿವರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಮೂಲಕ ಪಂಪ ತಾಯ್ತನದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವೈಭವೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಶ್ರೀಮತಿಯನ್ನು ಹರಸುವಾಗ ಅವಳ ತಾಯಿಯು ಕೂಡ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹರಸುತ್ತಾಳೆ.

"ಮನಮರಿದಂಜಿ ಬೆಚ್ಚಿಬೇಸಕೆಂಯ್ ನಿಜವಲ್ಲಭ ನೀನನೆಂದೊಡಂ
ಕಿನಿಸಿದಿರೊಂದಿಗಿದ್ದಗ್ರ ಮಹೀಷಪದದಲ್ಲಿ ಪದಸ್ಥೆಯಾಗು, ನಂ
ದನರನಗಣ್ಯ ಪುಣ್ಯ ದನರಂಪಡೆ (4-56)

ತಾಯ್ತನದ ಕುರಿತು ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿವೆ: ಒಂದು -- ತಾಯ್ತನವೆಂಬುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೆಲಸವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕೆಲಸವೇ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಭೌದ್ಧಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಮದಿ ಸಾಲಿಗೆ ಈ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವೆಂದರೆ ತಾಯ್ತನವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಆಯ್ಕೆಯಾಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು. 'ಬೇಕಿದ್ದರೆ ನಾನು ತಾಯಿಯಾಗುತ್ತೇನೆ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ' ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಹೇರುವಂತಿರಬಾರದು ಎನ್ನುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಜಗತ್ತನ್ನು ಟೀಕಿಸುವ ಹಟವಿದೆ. ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅಳೆಯುತ್ತದೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ನೆಲೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತೇನಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹಡೆಯಲೆಂದು ಶ್ರೀಮತಿಯ ತಾಯಿಯು ಮಗಳಿಗೆ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಬಗೆಗೆ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗೆಗೆ ಒತ್ತು ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ವಚನವು ಕೇವಲ ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಹಾದಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿ ದೇಹವೆನ್ನುವುದು ಈ ರೀತಿಯ ಹರಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರುತ್ಪಾದನೆಯ ಸಾಧನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸೂಳೆಯರ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹಾಡಿಹೊಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ರಸವತ್ತಾದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂದು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಸೂಳೆಗೇರಿಯ ಸೂಳೆಯರು ತಮ್ಮರಾತ್ರಿಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ರಾತ್ರಿಗಳು ಅವರಿಗೆ ಸುಖದಾಯಕವಾದುದಲ್ಲ. ಮುದುಕರ ಜೊತೆಗೆ ಮಲಗಿದ ಸೂಳೆ ಅವರ ಗೂರಲು ದನಿಯ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಚಿತ್ರಣವು ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಲಘು ಅನುಕರಣೆಯ (ನಾರ್ಥ್ ಫ್ರೈನ ಪರಿಭಾಷೆ) ನೆಲೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಂತೆ ಇದ್ದು ಓದುಗರಲ್ಲಿ ನಗೆಯುಕ್ಕಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಸೂಳೆಯರ ಈ ದುಃಖವನ್ನು ಪಂಪನು ನಮಗೆ ಖುಷಿಕೊಡುವಂತೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವರ ದುಃಖದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಜಲು, ಅವರು ಪಡುವ ಪಾಡು ಪಂಪನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಈ ಪಾಡಿನ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದೆ ನಾವೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಪಂಪನ ಕೃತಿಯ ವರ್ಣನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಸೂಳೆಯರು ಸ್ವಚ್ಛಂದತೆಯಿಂದ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಕಳ್ಳು ಕುಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಮದ್ಯದ ಅಮಲಿನಲ್ಲಿ ಸೆರಗುಜಾರಿರುವುದು ಅವರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮುದಿಸೂಳೆಯರು ಹಳೆಯ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಮೆಲುಕು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಅರಿಕೇಸರಿಯಾದ ಅರ್ಜುನನು ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನಗುತ್ತಾ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿವರಗಳು ಶಾಬ್ದಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿವೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಜೀವನ ರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿದ್ದರೆ ಇದು ಸಂಕಟದ ವಿಷಯವೂ ಹೌದು. ಜಮೀನುದಾರೀ ಪದ್ಧತಿಯು ಬಿತ್ತಿಬೆಳೆದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತೀಕವೂ ಹೌದು. ಹೆಣ್ಣು 'ಸೂಳೆ'ಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಿತ್ತಿಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದೇಹ ಮಾರಾಟವನ್ನು ಒಂದು ಭೌತಿಕ ಸಂಪತ್ತಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಸಂಪತ್ತಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳೂ ಈ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಂಪನು ಕುಡಿಯುವ, ಮನರಂಜನೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ದುಃಖಿತ ಸೂಳೆಯರನ್ನು ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಸೂಳೆತನವೆಂಬುದು ಒಂದು ಕಸುಬು ಎನ್ನುವುದನ್ನು, ಕುಲಕಸುಬಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಪಂಪನ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶಂತನು ಚಕ್ರವರ್ತಿಯು ಮೃಗಯಾ ವಿಹಾರಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವತಿಯನ್ನು ಭೇಟಿಯಾದ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಶಂತನು ಚಕ್ರವರ್ತಿಯು ಸತ್ಯವತಿಯ ಕೈಹಿಡಿದು ನಮ್ಮರಮನೆಗೆ ಹೋಗೋಣವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಮೂಲಭಾರತದಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಈ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವತಿಯ ದೂರಾಲೋಚನೆ, ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿ ತಮ್ಮದೇ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ.

ಭಾನುಮತಿ ಕರ್ಣರ ಆಟದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಮರ್ಶಕರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಾನುಮತಿ ಕರ್ಣನೊಂದಿಗೆ ನೆತ್ತವನ್ನಾಡಿದ್ದು ಮತ್ತು ಕರ್ಣನು ಸಲುಗೆಯಿಂದ ಭಾನುಮತಿಯ ಮುತ್ತಿನ ಹಾರಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿದ್ದು ಒಂದು ಸಹಜ ಪ್ರಸಂಗದಂತೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಹಜ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗುವುದು ಕೌರವ ಮತ್ತು ಕರ್ಣನ ಸ್ನೇಹದ ಗಟ್ಟಿತನವೇ ಹೊರತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನಾವ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ.

ಪಂಪ ಪುರುಷರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಹೇಳುವಾಗ ಅವರನ್ನು ರಸಿಕರೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ರಸಿಕರಾದ ಗಂಡಸರು ಪಂಪನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವತಂತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರರು. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವವರು. ಗಂಡನ್ನು ಸ್ಥಿರತೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಪಂಪ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಚಂಚಲೆಯರೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚಂಚಲೆಯಾದ ರಾಜ್ಯಲಕ್ಷ್ಮಿ, ಚಂಚಲೆ ಭೂಮಿ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಸೂಚಿತವಾಗಿವೆ. ಗಂಡಿನೆದುರು ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮೌನದ ಸಂಕಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಯೊಬ್ಬರು ಹೇಳುವಂತೆ "'ಸ್ತ್ರೀ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವಾಗಲೇ ಕೇವಲ ದೈಹಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ನಾವು ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಸ್ತ್ರೀಯೆಂದರೆ ನಾವು ಸೃಷ್ಟಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ". ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ - ಸ್ತ್ರೀ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಮಾದರಿಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಗಂಡು = ಬಲ = ಒಳ್ಳೆತನ = ಯಜಮಾನಿಕೆ. ಸ್ತ್ರೀಯೆಂದರೆ ಎಡ = ಕೇಡು = ದುರ್ಬಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ತನವು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆದರ್ಶೀಕೃತ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಾಗ ಅದರ ವರ್ತನಾ ಮಾದರಿಗಳು ಪುರುಷನ ಬಯಕೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶ್ರೀಮತಿಂಥ ಆದರ್ಶ ಮಹಿಳೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಕೃತಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಗಂಡನೊಂದಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಗುರುಹಿರಿಯರಿಗೆ ತಲೆಬಾಗುವುದು, ತವರಿಗೆ ಕಳಂಕ ತಾರದಿರುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕಲ್ಪಿತ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೃತಕವಾದುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಇರಿಸುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿನಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಹೆಣ್ಣು ಮಾರಿಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾಳೆ.

ಮದುವೆಗಿಂತ ಮೊದಲು ಕುಮಾರಿಯಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ಮದುವೆಯ ನಂತರ ಶ್ರೀಮತಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಬೋಧನೆಗಳೇ ಇಲ್ಲ.

ಕೊನೆಗೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ವಿಪರೀತವಾದ ವರ್ಣನೆಗಳು ಕೂಡಾ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ವರ್ಣನೆಯೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಂಪನದು ಗಂಡಿನ ದೇಹ, ಗಂಡಿನ ಮನಸ್ಸು ಹಾಗೂ ಕೃತಿಗಳು ಗಂಡು ಮಾದರಿಯವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ವರ್ಣನೆಗಳು ಗಂಡು ಬಯಸುವ ಮಾದರಿಯವು. ಖಾಲಿ ಹಾಳೆಯ ಮೇಲೆ ಬರೆಯುವ ಪೆನ್ನು ಗಂಡಿನ ಶಿಶ್ನಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಕವಾದರೆ ಖಾಲಿ ಹಾಳೆಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಂಭೋಗದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಬರಹಗಾರ್ತಿ ಬರೆಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಹಾಳೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಇದರಿಂದ ಬರವಣಿಗೆಯು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ತನ್ನ ಮಾದರಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಯೊಬ್ಬಳು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ರೀತಿ ನೋಡಿದರೆ ಪಂಪನ ಈ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷತ್ವದ ಹಂಗು ಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಆತನ ಕೃತಿಗಳು ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದು; ಪಂಪ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಹುಡುಗಿ ಯಾರು? ಈ ಹುಡುಗಿಯ ಪ್ರೇಮಕಾತರ; ಹಾದರದ ನಗೆಯ ವಿರಕ್ತಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಎಲ್ಲೂ ಕಾಣಸಿಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ?

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ

ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಎರಡು ವಿಷಯಗಳು ಪ್ರಸ್ತಾಪಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ನಾವು ಈಗ ಗುರುತಿಸುತ್ತಿರುವ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಎರಡನೆಯದು ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮಾದರಿ. 'ಆಧುನಿಕ' ಎಂಬ ಪದವು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಹಳತು - ಹೊಸತರ ಸಂಘರ್ಷವಿರುತ್ತದೆ. ಹೊಸದೆಂಬುದು ಹಳೆಯದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ಅದರ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಭೇದಿಸಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಂತೂ ಅಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಂತೂ 'ಆಧುನಿಕ'ವೆಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ಸನ್ನಿವೇಶ ಆಧರಿಸಿದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಾರತವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ದೇಶಗಳೆಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಆಧುನಿಕತೆಯು ವಿಚಿತ್ರ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವುದು ನಿಜ. ಟ್ರಾಕ್ಟರ್ ಮತ್ತು ನೇಗಿಲು ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಲವನ್ನು ಉಳುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನಾವು ಕಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಜೊತೆಗೆ ಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ: ಅದರಿಂದ ನಾವು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಕಳೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಪಡೆಯುವುದು ಎರಡೂ ನಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಾದ ಪದವಲ್ಲ. ಅದು ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಪಂಚೆಯ ಬದಲಿಗೆ ಬಂದ ಪ್ಯಾಂಟು ನಮಗೆ ಖುಶಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಹೊಸ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ರಮವನ್ನು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಪರಿಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ತರುವುದರೊಂದಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರವನ್ನು ಭಿನ್ನಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬ ಕಟ್ಟಡಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. 'ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ'ವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕೂಡಾ ಈ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿಂದಿರುವ ಸಂವೇದನೆಯ ರೂಪುರೇಷೆಗಳು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಈ ತೆರನಾಗಿರುವುದು, ಮತ್ತು ಅದರ ತಳಹದಿಯಿರುವುದು ಈ ತರಹದ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ. ಬೆಳೆದು ನಿಂತ ನಗರಗಳು, ಹಳ್ಳಿಯಿಂದ ನಗರಕ್ಕೆ ಬಂದವರು, ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣದ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ರೂಪಗಳು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಜೀವ ಸೆಲೆಯಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿರುವುದು ಸ್ತ್ರೀಸಂವೇದನೆಯ ನಿರ್ವಚನದಲ್ಲಿ. ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಒಟ್ಟು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ಸ್ತ್ರೀಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿವೆ. ಸ್ತ್ರೀಸಂವೇದನೆ ಎಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಉಪಜನ್ಯ ಸ್ವರೂಪ. ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ ಎಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀಸಂವೇದನೆಯೂ ಕೂಡಾ ಪುರುಷ ಸಂವೇದನೆಯಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಂದ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿಗೆ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಭಿನ್ನತೆಯು ಬರುವುದೇ ಹೊಸ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣು

ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ. ಹೊರ ಸಮಾಜದ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊಸ ಸಮಾಜದ ಆಗಮನ ಮತ್ತು ಹಳೆಯ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಗಮನದ ದ್ವಂದ್ವವು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ಬಿಂಬವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹುಟ್ಟಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಸಮಾಜದ ಅವಶೇಷವಾದ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯು ಬೇಕಿರಲಿಲ್ಲ. ವಿಧವೆಯರ ಪುನರ್ ವಿವಾಹದ ಬಗೆಗೆ ಬಂದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದುವಲ್ಲಿನ ಚಿಂತನೆಯು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಗತಿಯ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಆಳುವ ಪುರುಷವರ್ಗವು ಹೇಳಿದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವದು. ಇದು ಬಂದಿರುವುದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದೊಂದಿಗೆ ಬಂದಿರುವ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯ ಫಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಮೊದಲಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾದ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೊಂದಿದೆ. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ನಂತರ ಬಂದ ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯು 'ಸ್ತ್ರೀ' ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಟ್ಟಿತು. ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಆದರ್ಶ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾದವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ರಾಜಾ ರವಿವರ್ಮನ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಬದಲಾದರು. ಎಂ.ಕೆ.ಇಂದಿರಾ ಅವರ 'ಫಣಿಯಮ್ಮ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. 'ಫಣಿಯಮ್ಮ'ದಲ್ಲಿ ಎಂ.ಕೆ. ಇಂದಿರಾರವರು ಆದರ್ಶ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಫಣಿಯಮ್ಮನನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದ ಆದರ್ಶ ಸ್ತ್ರೀಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗದು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣು ಹೆರಿಗೆ ಮಾಡಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಳಜಾತಿಯವರನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಹೆರಿಗೆ ಮಾಡಿಸುವುದಂತೂ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಎಟುಕದ ಸಂಗತಿ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಜಾತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರುವುದೇ ಕಷ್ಟ. ಸ್ಥಾನ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಭಯ ಇರುತ್ತದೆ. ಶ್ರೇಣೀಕೃತವಾದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಗೆ ಭ್ರಷ್ಟಗೊಳ್ಳುವ ಭಯ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾಕೆ ಇಂದಿರಾ ಅವರು ಫಣಿಯಮ್ಮನ ಮೂಲಕ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದರು? ರವಿವರ್ಮನ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಕುಂಕುಮವಿಟ್ಟು ಹದಿನಾರು ಮೊಳದ ಸೀರೆಯುಟ್ಟ ಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಇಂದಿರಾ ಹೇಳುವ ಫಣಿಯಮ್ಮನ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಮನೋಭಾವವಿದೆ. ಈ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ಕೇವಲ ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸುವುದರಿಂದ ಪಠ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಸಾಲದೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆದರ್ಶದ ನಿಲುವಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಹೊಸದನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆಯೇ ಇಂದಿರಾ ಅವರಿಗೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಪಿತೃರೂಪೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಛೇದಿಸುವುದು ಅಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ. ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು. (ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಸೃಜನಾತ್ಮಕ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಸೃಜನ ಎಂಬುದು ಗರ್ಭದ ಪ್ರತೀಕ) ಇಂದಿರಾ, ತ್ರಿವೇಣಿ ಮೊದಲಾದವರು ತಮ್ಮ ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿತ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ನಾವು ಕನ್ನಡದ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ (ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಚನ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ) ಈ ಲೇಖಕಿಯರಿಗೆ ಯಾವ ಸ್ಥಾನಮಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಕೊಡಲಾಗಿಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀಯಾದ ಇಂದಿರಾ ಸ್ತ್ರೀಯಾದ ಫಣಿಯಮ್ಮನನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಹಂಗಿಲ್ಲದ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮತ್ತು ಹಟಮಾರಿತನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಾಣಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ 'ಮೂಕಜ್ಜಿ' (ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು) ಕೂಡಾ ಫಣಿಯಮ್ಮನ ಮಾದರಿಯವಳು. ಅವಳದು

'ಸೀತೆ' ಪರಂಪರೆಯ ಆದರ್ಶ ವರ್ತನೆಯಲ್ಲ. ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ: ಪುರುಷನೆನ್ನದೆ, ಸ್ತ್ರೀಯೆನ್ನದೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಬರಹಗಾರರು ನಡೆಸಿದ ಹುಡುಕಾಟವೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಂಡಿದೆ. ದೊಡ್ಡರಾಜಕಾರಣದ ಬಗೆಗೆ ಸಮಾನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದರೂ ಸಣ್ಣರಾಜಕಾಣದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಣದ ರೂಪುರೇಷೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ.

ಸ್ತ್ರೀಯೆಂಬುದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟರು ಕೊಡುವಾಗ ಒಂದು ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. "ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬುದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗವಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಅವಲಂಬಿತ ಹಾಗೂ ಶೋಷಿತ ವರ್ಗವೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀಯರೂ ಬರುತ್ತಾರೆ." ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗಂಡುಕೇಂದ್ರಿತ ರಚನೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ವಿಮುಕ್ತಿಯು ಯಾವುದರ ವಿರುದ್ಧ? ಲಿಂಗ ಆಧಾರಿತ ರೇಖೆಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ವಿಮುಕ್ತಿಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟರೆ ವಿಮೋಚನೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯದಾಗುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ವರ್ಗರೇಖೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯದಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಆಲೋಚನಾ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭೇದಿಸುವ ಬಗೆಯದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಗಂಡಸರು ಯಾವಾಗಲೂ ಆಳುವ ವರ್ಗದವರು ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ರಾಜಕಾರಣದ ಎರಡು ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಳು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೊದಲ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಗೈರು ಹಾಜರಾಗಿವೆ. ಇದಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರಬಲ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಸ್ವಸಮಾಜದ ಆಸಕ್ತಿಗಳೆರಡೂ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಭಾರತೀಯ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದೊಡನೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಹಮತವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಗತಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿರುವುದು ಅಂಧಃಶ್ರದ್ಧೆಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಈ ರೀತಿಯ ಸಹಮತದ ಚಿಂತನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಸಹಮತದ ಚಿಂತನೆಯು ಹೊಸ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯ ಫಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಮೊದಲ ಬರಹಗಾರರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವ ಸರಳ ಮಾದರಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದುದ್ದುವೆಂದು ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ದ್ವಂದ್ವ ಸಮೀಕರಣ ಮಾದರಿಯದು. ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಗಂಡು ಎಂದರೂ ಗಂಡು ಅಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಅದೃಶ್ಯದ ಮಾದರಿಯೊಳಗಡೆ 'ಗಂಡು' ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಕೇತ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಣಸಾಡುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಈ ಸೆಣಸಾಟವು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಭ್ರಾತೃತ್ವದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವು ಉದಾರವಾದಿ ಧೋರಣೆಯ ಫಲವಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತಗೊಂಡಿರುವ ಅನೇಕ ಬರಹಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಉದಾರವಾದಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಲ್ಲಿ ಉದಾರತೆ ಕಷ್ಟಸಹಿಷ್ಣತೆ ಮೊದಲಾದ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ ಮಹಿಳೆಯರ ಬಗೆಗೆ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕರುಣೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಬಿಡುಗಡೆಯೆಂದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಸಮಾಜದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಈ ರೀತಿಯ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅಂದರೆ ಆ ಹೊತ್ತಿನ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಪುರುಷನ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯ ರಾಜಕಾರಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರು ಆಳುತ್ತಾರೆ? ಲಿಂಗ ಆಧಾರಿತ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಕೂಡಾ ಲೈಂಗಿಕ ಆಧಾರಿತ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಅಧಿಕಾರ

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ರೂಪವೆಂದರೆ ಗ್ರಂಥ ಆಧಾರಿತ ಪಶ್ಚಿಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ತರಹ 'ಖಾಸಗಿ ಸಂಬಂಧ'ದ ರಾಜಕಾರಣದ ಅರಿವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀಯೇ ಪುರುಷನ ವಸಾಹತು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವೆಂದರೆ ಸೇವೆ, ಆಳುವ ದೊರೆ ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ದೊರೆಗಳು ಕೊಡಮಾಡಿದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಮೊದಲ ಬರಹಗಾರ್ತಿಯರು 'ಅಧಿಕೃತ ಜ್ಞಾನ ರೂಪ'ವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವುದು 'ಕೊಡಮಾಡಿ'ದ ರೂಪಗಳಿಂದಲೇ. ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಗ್ರಂಥ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನೇ ಎಲ್ಲರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸತೊಡಗಿದಾಗ 'ಜ್ಞಾನ'ವೆಂಬುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥ: ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಶಾಲಾ - ಕಾಲೇಜುಗಳು: ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಬ್ರಿಟೀಷರ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳು ಹೀಗೆ ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವ ನಿಲುವುಗಳು ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. 'ತಾಯಿ ಭಾರತಾಂಬೆ', 'ತಾಯಿ ಕರ್ನಾಟಕ'ದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ತಾಯ್ತನದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಗಳು ಬಿಂಬಿತವಾಗಿರುವುದೂ ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲೇ. ಎರಡೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ನಡುವೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಬಿಂಬಗಳೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಾಸದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಛೇದಿಸಲಾರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಸಮಎರಕ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಹಾಗು ಸಹಜ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಧಿಕಾರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ಸಂದಂರ್ಭಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿತು. ಆಗ ತಾನೆ ಬರೆಯಲು ತೊಡಗಿದ ಬರಹಗಾರ್ತಿಯರ ಬಗೆಗೆ ಬರಹಗಾರರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಏನಿತ್ತು? ಬರೆಯತೊಡಗಿದ ಮಹಿಳೆಯರ ಬಗೆಗೆ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಪರವಾದ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ತಳೆದ ಬರಹಗಾರರು, ಅವರ ಬರವಣಗೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ನೆಲೆಗಳು ಕೂಡಾ ಉದಾರತೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ತಿರುಮಲಾಂಬ, ಸಾವಿತ್ರಮ್ಮ ಮೊದಲಾದವರೂ ಈ ಉದಾರತೆಯನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಂಡೇ ಬರೆದರು. ಅಂದರೆ ಉದಾರತೆಯನ್ನು ಜಗಿಯುವುದು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಕೂಡಾ ಅದು ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಮಹಿಳೆಯರ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ, ಶೈಲಿ, ಥೀಮು, ಮಹಿಳೆಯರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮ ಮೊದಲಾದವು ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಸಹಮತ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಯೋಗ್ಯ ವಿಚಾರಗಳಾಗಿವೆ.

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವೆಲ್ಲಾ ಮುದ್ರಣ ಯಂತ್ರದ ಉಪಯೋಗದ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಎರಡು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳೂ ಬಂದು ನಮೂದಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದನ್ನು ಅದು ಪಠ್ಯಗೊಳಿಸಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಮೌಖಿಕ ಎಂಬ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಆಘಾತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಮರ್ಷಿಯಲ್ ಜಗತ್ತಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡುವುದಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರಾಟ ಮಾಡುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯೆಂಬಂತೆಯೂ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜರುಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಭಾಷೆಯೂ ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ

ಹೆಣ್ಣಿನ ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಭಾಷೆಯೆಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾಗುತ್ತದೆಯೇ? ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ವ್ಯಾಕರಣ ಬದ್ಧ ರೂಪವೆಂದು ಕರೆದರೆ, ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಬೇರೆ ನಿಲುವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾಷೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಹೊರಟರೆ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೆಂಬ ಉತಾದನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಗು ಹೋಗುಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಮೀನುದಾರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವೆನ್ನುವುದು ಲಂಬರೇಖೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಲಂಬರೇಖೆಯ ಮೇಲ್ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡು, ಕೆಳತುದಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಇದ್ದಳು. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ನಂತರ ಈ ಸಂಬಂಧದ ರೇಖೆಗಳ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾದವು. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು ಇಬ್ಬರು ಅಡ್ಡರೇಖೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಬಂದರೂ ಈ ಅಡ್ಡರೇಖೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇಬ್ಬರೂ ಸಮಾನಾಂತರ ಹಾಗೂ ಗಂಡು ಮೊದಲು ಹೆಣ್ಣು ಅನಂತರ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬಂತು. ಇದರ ಕಾರಣ ಸ್ಪಷ್ಟ ಯಾಕೆಂದರೆ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲುವರ್ಗದ ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕಿತ್ವವು ಮನೆಯೊಳಕ್ಕೇ ಸೀಮಿತವಾದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮನೆಯೊಳಗಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಹೊರಗಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಕಾರಣ ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಗಳು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬದಲಾದವು. ದುಡಿಮೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬದಲಾದಂತೆ ಆದರ ಜೊತೆಗೆ ಮೌಲ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು ನವೋದಯದ ಬರಹಗಾರರು.

ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಪುರುಷರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮವು ಕೆಲ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದೆ. ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಭಾಷೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಸಂಕೇತ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಪರಿಭಾವಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವಿದೆ. ಈ ಆಯಾಮವು ಸಂಕೇತ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರದೆ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಪರಿಭಾವಿಸುವಂತಿರಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ಮಹಿಳೆಯರು ಕೊಡುವ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಮಹಿಳೆಯರ ಕನಸುಗಳ ದ್ಯೋತಕವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮಹಿಳಾ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳ ಆಯ್ಕೆಯು ಕೂಡಾ ಕೇವಲ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ರೂಪಗಳಲ್ಲ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಳೂ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಾರಾ ಅಬೂಬಕ್ಕರ್ ಅವರ 'ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ' ಮತ್ತು 'ಸಹನಾ' ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಸಕ್ತಿಗಳಿವೆ. ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ನದಿಯನ್ನು ದಾಟಲಾಗದ ಸಮಸ್ಯೆ (ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ), ಉಳ್ಳಾಲ ನೋಡಬೇಕೆಂಬ ಕಾತರ (ಸಹನಾ) ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡುವುದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸಹನಾ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಪುರುಷ ಬರೆದರೆ ಹೀಗಿರುತ್ತಿತ್ತೆ? ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯು ತನ್ನ ರಚನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ನಾದಿರಾಳ ದುಃಖವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಲೋಕದ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದ ಸಾರಾ ಅವರು ಮುಸ್ಲಿಂ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳಾದ್ದರಿಂದ ನಾದಿರಾಳ ದುಃಖವು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಟು ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರುವ ತಾಕತ್ತಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಂದು ಇದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚಂದ್ರಗಿರಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾರಾ ಅವರು ತಾವು ಕಂಡು ಅನುಭವಿಸಿದ, ತಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ದಕ್ಕಿದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಧಾರೆಯೆರಿದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ಮಹಮದ್ ಕಟ್ಪಾಡಿಯಾಗಲಿ (ನೋಂಬು) ಬೊಳುವಾರು ಮಹಮದ್ ಕುಂಞ (ದೇವರುಗಳ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ, ಜೇಹಾದ್ ಇತ್ಯಾದಿ) ಆಗಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ತ್ರಾಸನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದಂತೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಬರಹಗಾರ್ತಿಯರಿಗೆ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮಕ್ಕಳ ತಾಯಂದಿರು ಮಕ್ಕಳೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದ ನಡೆಸುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆ ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವೂ ಒಂದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆ ಬೇಕೆಂದರೆ ನಾವು ಜಾನಪದ ಕಥೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅಡುಗೂಲಜ್ಜಿಯ ಕಥೆಗಳು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆಯೇ ಹೊರತು ಅಜ್ಜನ ಕಥೆಗಳು ಎಂದು ಅಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಥೆಗಳ ಮಾದರಿಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಕೆಲವು ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೊಡ್ಡ ಕ್ಯಾನ್ವಾಸಿನ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅವಕಾಶ ದೊರೆಯುಲಿಲ್ಲ. ಆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆಲ್ಲಾ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ದೊರಕುವುದು ಪಂಪ, ರನ್ನ, ಪೊನ್ನ ಮೊದಲಾದವರಲ್ಲಿ. ಈ ರೀತಿಯ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಕಟ್ಟಡವೂ ದೊಡ್ಡವು. ಅಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ವಿವರಿಸುವುದೂ ಕೂಡಾ ದೊಡ್ಡವರ ಹೋರಾಟ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಹಾಗಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಬರವಣಿಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾನಾದರೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡುವೆನೇ? ನಾನಾದರೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೆನೇ? ಎಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಯೋಚನೆಯು ನಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಲು ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ್ತಿಯರು ಹೆಚ್ಚಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಮಹಿಳಾವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕಡಿಮೆಯೆಂಬ ಆರೋಪವಿದೆ. ಈ ಆರೋಪವನ್ನು ಮಾಡಿರುವವರು ಯಾರು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬೇರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಗಂಡು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಒಂದು ಆಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಗಂಡು ಕಟ್ಟಿರುವ ವೈಚಾರಿಕ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದು ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಬರಹಗಾರ್ತಿಯರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳೆಂದು ಮೂಲೆಗೆ ಬಡಿದಿರುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆಯರು ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೂ, ಅವರು ಕಾದಂಬರಿ ಓದುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾಕೆ ಮಹಿಳೆಯರು ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕು? ಕಾದಂಬರಿ ಬರೆದರೆ ಅದನ್ನು ಅವಗುಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆ? ಇದರೊಂದಿಗೆ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮವು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಒತ್ತಾಯದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಪ್ರಕಾಶಕರು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಮಹಿಳೆಯರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮಾರಾಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪುರುಷರ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮಾರಾಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಮೇಯವೇನೆಂದರೆ ಮಹಿಳೆಯರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಓದುಗರಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವೂ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸ್ವೀಕೃತಿಯ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ.

ಪುರುಷರಂತೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಒಂದೆಡೆಗೆ ಕುಳಿತು ಓತಪ್ರೋತವಾಗಿ ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಗಂಡ, ಮನೆ, ಮಕ್ಕಳು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳ ನಡುವೆ ಬರಹಗಾರ್ತಿಯರಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಬರಹಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮಗುವಿನ ಬಗೆಗಿನ ಲಾಲನೆ ಪಾಲನೆಯ ಪ್ರೀತಿಯಂತೆ ಅವರಿಗೆ ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಬರವಣಿಗೆ

ಎನ್ನುವುದು ಐಷಾರಾಮದ, ವೈಭೋಗದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಬರವಣಿಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ಲಿಂಗ ವೈದೃಷ್ಯದ ಅಂಶವನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಸಂಕಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ದಿಟ. ಹೀಗಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು; ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಪುರುಷರು ಮರೆತುಬಿಟ್ಟ ಎಷ್ಟೋ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬರವಣಿಗೆಯ ನಿರೂಪಣೆ ಇಲ್ಲವೆ ಪಾತ್ರಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ. ಬರವಣಿಗೆಯ ಏಕಾಂತವೆನ್ನುವುದು ಹೊರ ಮತ್ತು ಒಳ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳ ದ್ವಂದ್ವಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಹಾದಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯೆಂಬ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಹಾಜರಾಗದಿದ್ದರೆ ನಾವೀಗ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೆವೆ?

ಸಮಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯ ಬಗೆಗೆ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವಿರುವುದು ಉದಾರವಾದಿ ಧೋರಣೆಯ ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ನೆಲೆಯು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾದರಿಯ ಒಳಗೆ ಇಟ್ಟು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕಲಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಯ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಿದರೆ ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ನಾವು ಕ್ರಮಿಸಬಹುದಾದ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು ಮನಬಂದತ್ತ ಒಲಿವ ಕಡೆಗೆ ಇರಬಹುದು. "ನಿನ್ನ ದಾರಿ ನಿನಗೆ, ನನ್ನದಾರಿ ನನಗೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಹುತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಡುವ ಚೌಕಟ್ಟು ಈ ಕ್ರಮದ್ದು. ಇದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾದದ್ದು ಕೂಡಾ. ಈ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದನ್ನು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲವೇನೋ? ಖಾಸಗಿಯಾದ ವಿಮುಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಮೋಚನೆಯ ಅರ್ಥವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಚಿಂತನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿಮೋಚನೆಯನ್ನು ಸಮೂಹದ ಕಡೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವುದರಲ್ಲಿ. ಉದಾರವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣವು ಸ್ತ್ರೀಯು ಪುರುಷನಿಗೆ ಸಮಾನವೆಂದು ಕಲಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಉದಾರವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯು ಕೇವಲ ನಾಗರೀಕ ಹಕ್ಕಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವಿರುವುದು ಸಾಮೂಹಿಕ ವಿಮೋಚನೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯು ಒಂದು ಮಾನವೀಯ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಚಳುವಳಿ. ಇದರ ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಇರಬೇಕಾದುದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಧ್ವನಿ ಎತ್ತುವಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಈ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ: ಮೊದಲನೆಯದು ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮೇಲೆ ಜರುಗುವ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಂಶಗಳು. ಎರಡನೆಯದು ಪ್ರಭುತ್ವ ದೃಶ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಲ್ಲ ಅದು ಆರ್ಥಿಕ ; ರಾಜಕೀಯ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಆತುಕೊಂಡು ನಿರ್ಣೀತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಯಾಕೆ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆಂದರೆ - ಸ್ತ್ರೀಸಮೂಹವು ಒಂದು ಶೋಷಿತ ಜಗತ್ತು ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ.

ಮೊದಲನೆಯ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರು 'ಪ್ರಭುತ್ವ' ವನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಎರಡನೆಯ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಗ್ಗಲುಗಳು ಮಾತ್ರ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವೆಂಬುದು ಭಾಷೆಯೇ? ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ? ರಾಜಕಾರಣವೇ? ಎಲ್ಲವೂ ಹೌದು. ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇವೆಲ್ಲಾ ಬೇರೆ. ನಮಗೆ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮವು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದೊರಕಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆ. ಶಾಲೆಗೆ ಹೋಗಿ ಅಕ್ಷರ ಕಲಿತವನು

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿವಂತ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬಂತಷ್ಟೆ? ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಹೀಗೆಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಂಸ್ಥೆ ಮಾಡುವ ಸಣ್ಣ ಹಟವೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಕೆಲವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಪಡೆಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಇರಲಿ, ಒಟ್ಟು ಈಗಿನ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಕೂಡ ಬಹಳ ಭಿನ್ನವೇನಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಒಂದಷ್ಟು ಬಾಯಿ ರುಚಿಯು ಹೊಸದನ್ನು ಜಗಿಯಲು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತದೆ. ಮುಂಜಾನೆ ಎದ್ದು ಟೀ ಕುಡಿಯುವ ಅಭ್ಯಾಸವು ಎಲ್ಲಿಂದಲೇ ಬಂದಿರಬಹುದು- ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಒಗ್ಗಿ ಹೋಗಿದ್ದೇವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬೇಗನೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸುಲಭ ಕೂಡ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಹೀಗೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಪುನಃ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಡೆಯುವುದು ಅಭ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ವರ್ತುಲವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ವರ್ತುಲವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಿದ್ದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ (ಇದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದ) ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮೊದಲಾದುದರ ಬಗೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಆಸಕ್ತಿ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖಾಮುಖಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವುದಂತೂ ನಿಜ. ಹೀಗೆ ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೋಡಿದಾಗ ನಮಗೆ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಲಯದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಾವು 'ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ'ಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಷಯವಾಗಿ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರಬಂಧದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ಬರುವ ತಕರಾರು ಇದು: ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ , ನಮ್ಮ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠ ನಿಲುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ.

ನಮ್ಮ ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಬಂದವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಉಳಿದುದರ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಚಿಂತಿತರಾಗುವಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ- ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನನ್ಯತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಅಂಗನವಾಡಿ ಕಾರ್ಯಕರ್ತೆಯರ ಚಳುವಳಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂದು ಸುಮ್ಮನಿರುತ್ತೇವೆ. ಅಂಗನವಾಡಿ ಕಾರ್ಯಕರ್ತೆಯರ ಚಳುವಳಿಗೂ - ನಮಗೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದರ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಸಲು ನಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ 'ಅನುಕೂಲ ಸಿಂಧು' ರಾಜಕಾರಣವಿದು. ಈ ಅನುಕೂಲ ಸಿಂಧುತ್ವದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಗೊಳಿಸಲು ನಮ್ಮೆಲ್ಲಾ ಕೌಶಲಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ವಿಷಯವಾದಾಗ ಬರುವ ತಾಪತ್ರಯಗಳು ಹೀಗಿವೆ.

ಸದ್ಯ ಇಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ " ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು" ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಕೂಡಾ ಈ ರೀತಿಯ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾತ್ರಕೆಯಷ್ಟೆ? ಸಮಕಾಲೀನ ಅನ್ನುವುದು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲವನ್ನು ಭೇದಿಸಿದ ಪರಿಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಆದರ ಬದಲಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಕ್ರಮವನ್ನು ಒಂದು ವರ್ತುಲವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಿದ ರೀತಿಯಷ್ಟೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಕೂಡ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಸಂಬಂಧಿ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೊರಕಿದ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ರಮವು

ಉದಾರವಾದಿ ನೀತಿಯ ಫಲವಷ್ಟೆ? ಈ ಉದಾರ ನೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಬಂದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೀವಿಮೋಚನೆಯ ಚೌಕಟ್ಟು ಕೂಡಾ ಒಂದು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಆಂದೋಲನವು ಕೇವಲ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಾಜರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ: ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ಹೋರಾಟ ತಾನೆ? ಉದಾರ ನೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣವು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಮುಖಭೇಡಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಾಜಸತ್ತೆಯ ವಿರೋಧಿ ನೀತಿಯು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. 'ಆದರ್ಶ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಹುಡುಕಾಟವೇ ಈಗ ನಾವು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೂಲ ಬೀಜವಾಗಿದೆ. ಇದು ವಿಸ್ಮಯಕಾರಿ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ.'ಆದರ್ಶ ಭಾರತದ'ದ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ದೊರಕಿದ್ದು ನಮಗೇನು? ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಮೊದಲಾದವರು ಸ್ತ್ರೀ ಶಿಕ್ಷಣದ ಬಗೆಗೆ; ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬರಹದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ಪರಿಭಾವನೆಗಳು ಇವೆ. ಓದುವ ಮತ್ತು ಬರೆಯುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. 'ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಒಂದು' ಎನ್ನುವ : ಆದರ್ಶ ಭಾರತದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ವಲಯದ ಸ್ವೀಕೃತಿ ಅಷ್ಟೇ ಇದು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂವಾದದ ಸ್ವರೂಪದ್ದೂ ಕೂಡಾ ಹೌದು.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಮೋಚನೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪುನರುದ್ಧಾರ, ನಮ್ಮ ಜನರು, ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಂಥಾ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಬಂದ ಏಕಾಂತವಾದಿ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸ್ಮರಣಿಯಷ್ಟೇ? ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ವಸಹತು ರಾಜಕಾರಣದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂವಾದವೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನಮ್ಮದು - ನಮ್ಮದಲ್ಲದ ಭಾಷೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವು ಸೂಚಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಈ ರೀತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಫ್ಯೂಡಲ್ ಸೊಸೈಟಿಗೆ ಹೇಳಿದ ವಿದಾಯ, ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಗತದ ನಡುವಣ ಸಂಭ್ರಮವು ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿತು. ಈ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ನಾವೀಗ ಪ್ರಗತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಅನೇಕ ಬಿಂಬಗಳನ್ನು ಹಾಗೇನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಈಗಾಗಲೇ ಒಪ್ಪಿತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ನೋಡಿ: ನವೋದಯ : ಪ್ರಗತಿಶೀಲ: ನವ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾದರಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಘಟಕವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿಭಾಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದುದು - ಇಸವಿಗಳು, ಹುಟ್ಟುಹಬ್ಬದ ಆಚರಣೆ ಇತ್ಯಾದಿ. ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗ(ಮೇಲು)ದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು ಹಬ್ಬವೆಂಬುದು ಒಂದು ಆಚರಣೆ. ಇಸವಿಯ ದಾಖಲಾತಿಯೂ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯೆ? ಆದರೆ ಕೆಳವರ್ಗದವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸರಿಸುಮಾರು ಎಂದಷ್ಟೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ನಮಗೆ ಈ ವಿಭಾಗಳಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೂಡಾ ಆಚರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಇಸವಿಯ ಸರಳತೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ.

ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಬಹುತ್ವದ ಒಂದು ಹಾದಿಯು ಈ ಉದಾರವಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಫಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವು ಒಂದೆಡೆಗೆ ಇದ್ದರೆ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಬಂದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಓದುಗ ವರ್ಗವು ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಭ್ರಮದ ಆಚರಣೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕೊಂಡ್ಯೊಯ್ದಿದೆ. ಮತ್ತು ಆದರ್ಶ ರಾಜ್ಯದ ಆಸೆಯ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳನ್ನು ಸೆಳೆದಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೊದಲ ಓದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದು ಉದಾರವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಫಲ ಮಾತ್ರ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂಬ ಒಂದು ಕತೆಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮೊದಲಿಗೆ ಒಂದು

ವಲಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ. ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಮೊದಲಾದವರ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮ ಮಾಸ್ತಿ ಮೊದಲಾದವರ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ? ತಿರುಮಲಾಂಬ ಮೊದಲಾದವರು ಬರವಣಿಗೆಯ ಕೌಶಲವನ್ನು ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಪುನರ್ ವಿದ್ರೋಹವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಮೊದಲಾದವರು ತರಾಟೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣವೆಂಬ ಕಟ್ಟಡದ ಬಗೆಗೆ ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಅವರಿಗೆ ತೀವ್ರ ಆಸಕ್ತಿಯಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ತಾಕತ್ತು, ಉತ್ಸಾಹ ಅವರಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಮೂಲ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾದ ವಿಮೋಚನೆಯು ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಉದಾರತೆಯ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. 'ನಿಮ್ಮ ದಾರಿ ನಿಮಗೆ, ನಮ್ಮ ದಾರಿ ನಮಗೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸ್ವೀಕೃತಿಯಿದು. ಇವರಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವು ಕರುಣಿಸಿದ ಮೌಲ್ಯವು ಬಂದಿದೆ. ತಿರುಮಲಾಂಬ ಮುಂತಾದವರು ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಪ್ರಣೀತ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ತುರ್ತು ಅದು. ಪರ್ಯಾಯ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಆ ಹೊತ್ತಿನ ಪುರುಷ ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಬಂಧಿ ಮಾತ್ರ. ಖಾಸಗಿ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು.

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಿಶೀಲನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ: ಈ ಪರಿಶೀಲನೆಗಳು ಕೂಡ ಯಾವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದೆ? ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿಯಮವೆಂದು ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕ್ರಮಗಳು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಯಮಗಳು - ಎಷ್ಟು ನಮ್ಮದು? ಎಷ್ಟು ಬೇರೆಯವರದ್ದು?

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ತನಕ ಬಳಸಲಾಗಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪದ್ಧತಿಗಳ ಹಿಂದೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ತರ್ಕಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತರ್ಕಗಳು ಕೆಲವು ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿವೆ. ದೇಸೀಯ ಬಗೆಗೆ ಬರುವ ವಾಗ್ವಾದಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ನಮ್ಮದನ್ನಾಗಿಸುವ ಚರ್ಚೆಯಿರುವುದು ಸರಿಯಷ್ಟೇ? ನಾವೀಗ ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂವಾದಗಳು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಪರಿಕರಗಳು ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಂತೂ ಆರೋಗ್ಯಕರವಾದ ಮಾನವೀಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ರಚನೆ; ಅಂತರ್ ಪಠ್ಯ, ತಾಂತ್ರಿಕ ಕುಶಲತೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಭಾವನೆಗಳು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ಮಾರಕವಾಗಬಹುದಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಕೂಡಾ ಆಗಿವೆ. ನಮ್ಮದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದಾಗ ನಿಜವಾದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀವಾದ ನಿಜವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೃತಿ ಹೃದಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಆದರ್ಶಮಾತ್ರ. ಇಲ್ಲಿಯ ಓದುವ ಗ್ರಂಥದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಬರಹದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಅರಾಜಕತೆಯ ರೂಪವೊಂದರಲ್ಲಿ ಏನೆಲ್ಲಾ ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯ? ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆ, ಡಾ. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ ಮೊದಲಾದವರ ಮೊದಲ ಬರಹಗಳು ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುವುದರಿಂದ ದೊಡ್ಡ ಚರ್ಚೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಾವು ಬಯಸುವ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ

ಸಮೀಕರಣ ಮಾಡುವ ಇರಾದೆಯು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಓದು ಎನ್ನುವುದು ಈ ರೀತಿಯ ಬಯಕೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಕ್ರಮ. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ ಮುಂತಾದವರು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆತಂಕದಿಂದ ಓದುವ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಈ ರೀತಿಯ ಓದಿನ ಕ್ರಮದಿಂದ ಬರುವ ಪ್ರಧಾನ ತೊಂದರೆಯೆಂದರೆ, ಒಂದು: ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಜೊತೆಗಿರುವ ಪರಿಕರದಿಂದ ಲಭ್ಯವಾಗುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಸ್ವೀಕೃತಿ. ಇದನ್ನು ಗೊತ್ತಿದ್ದೋ, ಇಲ್ಲದೆಯೋ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರೊಂದಿಗಿನ ಪರಿಕರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಕೂಡ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ಮಾನದಂಡಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪರತೆಯ ಗೌರವದಿಂದ ಬಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡನೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಅದೇ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಾಗ ಒಂದು ಬಲೆಯೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ದೊಡ್ಡದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಾಷೆಯು ನಮ್ಮದ್ರಲ್ಲದ ಭಾಷೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಈವರೆಗೆ ಹೇಳಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲುವಳಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಸ್ವ- ಅನನ್ಯತೆಯು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಪಿನ ಆಸರೆಯಂಬಂತೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳುವುದೆಂದರೆ ಅಂತಸ್ಥ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಒಳಗಡೆಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ, ಅದರೊಳಗಡೆಗೆ ನಿಂತು ದಂಗೆಯೇಳುವುದು ಎಂದರೆ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯ ಅಂಗೀಕಾರದ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಹೃದಯಹೀನ ನಗರದ, ಒಂದು ಮುಖದ ಮನುಷ್ಯರ ಜೊತೆ ಸಂವಾದಿಸುವ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರವು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮಂಜಸ ಆಗಬಲ್ಲದು? ಸ್ತ್ರೀಸಂವೇದನೆಯ ನಿಗೂಢ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕರಗಳಲ್ಲಿ ಗೈರುಹಾಜರಾಗುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅದು ಬದ್ಧವಾದಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಅದು ಬದ್ಧವಾದಂತಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಹಜ ಕೂಡ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಹಾದಿಗಳನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತವೆ. ಅನುಪಮ ಅವರ ಸ್ತ್ರೀ ಕೇಂದ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ, ಎಚ್.ಎಸ್.ಪಾರ್ವತಿಯವರದು ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಈ ರೀತಿಯ ಭಿನ್ನತೆಯ ಹಾದಿಯು ಒಂದು ತೀರ್ಮಾನದ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲು ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಇಡುತ್ತವೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸುತ್ತವೆ. 'ವಿಮೋಚನೆ' ಯಾವುದರಿಂದ ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಭಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅನುಪಮಾರ ಪ್ರಕಾರ, ವಿಮೋಚನೆಯು ವರ್ಗ ಕಲ್ಪಿತ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಡಾ. ಆರ್ಕೆ ಮಣಿಪಾಲರೂ ಈ ಅರ್ಥದಿಂದಲೇ ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಡಾ. ವಿಜಯಾ ದಬ್ಬೆಯವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವರಿಗೆ ಚರಿತ್ರ ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಿತ ಓದಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೂ ಯಾರೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಾಗಲೂ ಆದರ್ಶಮಾದರಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶೆನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ವಲಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸಿದರೆ ಅದರ ರೂಪ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಅನುಭವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹರಳುಗಟ್ಟಿದೆಯೆಂದರೆ ಚರ್ಚೆಯೂ ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ಚೌಕಟ್ಟಲ್ಲ. ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಅನುಭವದ ಚೌಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಚೌಕಟ್ಟು ಸೇರುವುದರಿಂದ ಸ್ವೀಕಾರ, ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಚಾರಧಾರೆ ರೂಪಿಸಿದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯು ಕೊಂಚ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದೆ. ಸ್ವೀಕಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅನನ್ಯತೆಯೂ ಬಂದಿದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಬರೆದುದು ಮಾತ್ರವೆ? ಸ್ತ್ರೀ - ಪುರಷರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಮಾನವಾದ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಈ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳು ಒಂದು ಸಂವಾದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಸೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಓದುವ ಪರಿಕ್ರಮವೆಂದಷ್ಟೇ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಿದರೆ ಸಮಸ್ಯೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಾಗಿ ಶೇಕಡಾ 75ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರಿರುವ ; ಬಡತನದ ರೇಖೆಯ ಕೆಳಗೆ ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಅದೆಷ್ಟು ಜನ ಸ್ತ್ರೀಯರು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನರಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸುಖ ದುಃಖಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಮಾರ್ಗವಿದೆ; ವಿಮರ್ಶೆಯಿದೆ; ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿವೆ, ಆದರೆ ಅವರಿಗೆ?

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ: ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖಕರ ಬಗೆಗೆ ನಡೆದಷ್ಟು ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗೆಗೆ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಇದು ಕುತೂಹಲ ಮತ್ತು ಖೇದದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಯಾದಷ್ಟು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆಯದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಇವೆಯೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ನಾವು ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪಗಳೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಒಂದು ಕಾರಣವಾದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ 'ಶಿಸ್ತು' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವುದೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾಗುವ ಪ್ರಬಂಧಗಳು, ಗಂಭೀರ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲಾಗುವ ಲೇಖನಗಳು, ಉನ್ನತ ತರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲಿಸುವ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನಾವು ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅಧಿಕೃತ ಜ್ಞಾನ ಸೂಕ್ತಿಗಳು ಎಂಬಂತೆ ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಗಂಭೀರತೆಯ ಮುಖವಾಡಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಓದುಗರಿಂದ ದೂರ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಕೂಡಾ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಬರವಣಿಗೆಗಳಂತೆ ಒಂದು ರೂಪವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಕೂಡಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೂ ಕೂಡಾ ಅದರ ಚರ್ಚೆಯ ಬಗೆಗೆ ನಾವು ಹಿಂದೇಟು ಹೊಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಎಲ್ಲರಿಂದ ದೂರ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲತಾನೆ? ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಕೃತಿಯೊಂದರ ಹಿಂದೆ ಕೈಕಟ್ಟಿ ಬರುವ ಊಳಿಗದವನಂತೆ ಇರಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಕರೆಯುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅನನ್ಯತೆಯೊಂದರ ಪ್ರತೀಕವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ.

ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ'ಯೂ ಕೂಡ 'ಸಾಹಿತ್ಯ'ದಂತೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ನಿಯತ್ತು ಇದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅದೇ ರೀತಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ನಿಯತ್ತು ಇದೆ. 'ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಸೃಜನಶೀಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಒಬ್ಬ ಕವಿ, ನಾಟಕಕಾರ, ಕಾದಂಬರಿಕಾರ, ಲಲಿತ ಪ್ರಬಂಧಕಾರ ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತಿಯಾಗಬಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶಕನನ್ನು ನಾವು ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗ ವಿಮರ್ಶಕರೆಂದರೆ ಕೃತಿಭಂಜಕರು ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಬಂದಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚೆಯಾಗದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಕೂಡಾ ಇದು.

ನಮ್ಮೆಲ್ಲಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂಬ ಒಂದು ಪ್ರತೀಕವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ವಿಮರ್ಶೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು

ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ತೀರಾ ವಿಶೇಷವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಅದರರ್ಥವಲ್ಲ. ಭಾವಗೀತೆ, ಕಾದಂಬರಿಯಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಒಂದು ಆಮದು ಪ್ರಕಾರ. ಈ ಆಮದು ಪ್ರಕಾರವು ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ತಾಯಿಯಂತೆ ಮಗಳಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ ತಾನೆ? ಹಿಂದಿನ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಜೊತೆಜೊತೆಗೆ ಬಂದವು. ಆಮದಾಗುವಾಗ ಬಂದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಕಾಲ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಬಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಬದಲಿಗೆ ಬಂದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮೀಮಾಂಸೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ (Aesthetics) ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ (Poetics) ಬದಲಿಗೆ ಬಂದ ವಿಮರ್ಶೆ (Criticism) ಅಧುನಿಕ ಯುಗದ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ರಮದ ಕೈಗೂಸು ಕೂಡ ಹೌದು. ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಪಲ್ಲಟದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪಲ್ಲಟವು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಜಲನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣವು ವಿಶೇಷತೆಯನ್ನು ಬಯಸುವ ಪರಿಶ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಯು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ವಿಶೇಷಜ್ಞತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತು

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮೊದಲ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಎದುರಿಸಿದ ಪ್ರಮುಖ ಸಂಕಟವೆಂದರೆ ಅದು 'ಕಾಲ'ದ ಅಂತರವನ್ನು ಭೇದಿಸಿರುವುದು. ಪಂಪನನ್ನು ಓದುತ್ತಲೇ ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಯಿತು. ನೆನಪು ಅಜ್ಞಾತವಲ್ಲ, ಓದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಹಜ. ಕಾಳಿದಾಸನಿಗೂ ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನಿಗೂ ಎತ್ತಿಣಿಂದೆತ್ತ ಸಂಬಂಧ? ಕಾಳಿದಾಸನನ್ನು ಓದುವಾಗ ಷೇಕ್ಸಪಿಯರ್‌ನನ್ನು ನೆನೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮ್ಮ ಓದಿನ ಮತ್ತು ನೆನಪಿನ ಜೊತೆ ತುಲನೆ ಮಾಡುವ ಸಹಜ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಫಲವಾಗಿದೆ. ಈ ತರಹ ಮಿಶ್ರವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಎರಡು ಪಠ್ಯದ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸಬಹುದು. ಓದಿನಿಂದ ಹೊಸ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರ ಮುಖೇನ ಮರೆಯುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಕುವೆಂಪು ಮೊದಲಾದವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಇದೆ ಆಗಿದೆ.

ಕಾಲಿದಾಸನನ್ನು, ಪಂಪನನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರದ ಮೂಲಕ ಓದುವುದೆಂದರೆ ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆನಪು. ಹಳೆಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅಭಿಮಾನ ಪೂರ್ವಕ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಸಧ್ಯದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಮರಳುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ರೀತಿಯ ಮರಳುವುದು ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿದ್ರೋಹಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರದ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. 'ಸರೋವರದ ಸಿರಿಗನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ', 'ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ'ಯಂಥ ಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯಾದರೂ ಭಾರತೀಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಈಗಾಗಲೇ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಎರವಲು ಪರಿಕರವಾಗಿ ಒಡಮೂಡಿತಷ್ಟೇ? ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕರವು ಎರವಲಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಕೇಂದ್ರವು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಬಹುತೇಕ ನವೋದಯದ ಬರಹಗಾರರು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೃತಿಯೊಂದರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಗವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುವುದರ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

'ಸರೋವರದ ಸಿರಿಗನ್ನಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ವೈಶಂಪಾಯನ ಸರೋವರವು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು.

'ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ' ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿಯು ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸರೋವರವಾಗಲಿ, ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿಯಾಗಲಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಇರುವ ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಈ ಭಾಗಗಳು ಕೃತಿಯ ಒಟ್ಟು ಸಂರಚನೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ಕೃತಿಯ ಒಟ್ಟು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನಾಗಲೀ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆಯೇ? ಪ್ರೇಕ್ಷಣೀಯ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಪ್ರೇಕ್ಷಣೀಯ ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಭಾವುಕರಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆ. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುವ ರಸಘಟ್ಟಗಳು ಆಯಾ ವಿಮರ್ಶಕರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಆಯ್ಕೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಕವಿಚರಿತೆಯೆಂಬ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಅದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ. ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಶುದ್ಧ ಪಾಠದ ನಿರ್ಣಯ. ಯಾವುದು ಶುದ್ಧಪಾಠ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾಗಲೀ ಪಠ್ಯದೊಳಗಣ ನಿರ್ಣಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಪಠ್ಯದೊಳಗಿನ ಆಧಾರವು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಅರ್ಥಕ್ರಮದ ಸಂಯೋಜನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಡೆಸುವ ಗ್ರಂಥ ಪರಿಷ್ಕರಣದ ವಾಗ್ವಾದವು ವಿದ್ವಾಂಸನ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಕಾವ್ಯಸತ್ಯ, ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪದೇ ಪದೇ ಪುನರಾವತರಣವಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಹರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ವಾಗ್ವಾದವಿದು. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯವಿದೆಯೇ? ಹೀಗಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಮೃತಕ್ಕೆ ಹಾರುವ ಗರುಡವೆಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವದ ಚೌಕಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ.

'ಭೃಂಗದ ಬೆನ್ನೇರಿ ಬಂತು ಕಲ್ಪನಾವಿಲಾಸ'ವೆಂಬಂತಹ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಭಾವನಾ ಲೋಕದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಚತುರ್ಮುಖ ಸೌಂದರ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಭಾವನಾವಾದದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪಗಳಾಗಿವೆ. ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ, ಕಾವ್ಯ ಸತ್ಯ ಈ ರೀತಿಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಪರಿಶೀಲನಾರ್ಹ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಸೌಂದರ್ಯವೆಂದರೆ ಉಳಿದ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಭಿನ್ನವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಹಾಗಾಯಿತು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಉಳಿದ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ? ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ, ಕಾವ್ಯ ಸತ್ಯ ಎರಡೂ ಪಠ್ಯಮುಖಿಯಾಗಿರುವ ವಾದಗಳು.

ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಣವೆಂದರೆ ಅದರ ಉದಾರತೆ. ವಿಮರ್ಶಕರು ತಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು 'ವಿಮರ್ಶಕರು ಗುಣ ಗ್ರಾಹಿಗಳಾಗಿರಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಗುಣ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ ವಿಮರ್ಶಕನದು. ಗುಣದ ಪರವಾಗಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ದೌರ್ಬಲ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊಳಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯ ಹೇಗೆ ಮಾತನಾಡಬಾರದೋ ಅದೇ ರೀತಿ ದೌರ್ಬಲ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದು ಅಭಿರುಚಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕೃತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕತೆಯು ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣ ದೆಸೆಯಿಂದ. ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ, ಅಭಿರುಚಿ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲಬೇರಿನಿಂದ ಬಂದಿರುವುದಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯು ಕೂಡಾ ಸಂಬಂಧ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ

ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕವಿ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟು

ಕೊಂಡಿರುವುದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಪೂರ್ಣ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಲೀ, ಕವಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ ಬಂದಿರುವುದು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲತೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಉದ್ಘೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಸಜ್ಜುಗೊಳಿಸಿದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸತೊಡಗಿದರು. ಒಂದು ಓದಿನಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಸಿಕ್ಕುವ ವಿವರಗಳೆಂದರೆ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯತತ್ವಗಳ ಕಡೆಗೆ ಮುಖಮಾಡಿ ನಿಂತಿರುವುದು; ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕಲೆಯು ಯಾರಿಗೆ? ಕಲೆಯ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವೇನು? ಈ ತರಹದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಇದೊಂದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಈ ರೀತಿಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದರೆ, ಕೃತಿಯೇ ಸಕಲಗುಣಗಳ ಆರಾಧ್ಯದೈವವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದುದು ನವ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನವ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿತೆ? ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕೃತಿಯ ಸಮಾಜವು ಐಕ್ಯತೆಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಆದರ್ಶ ಸ್ಥಿತಿ. ಹೀಗೆ ಚರ್ಚೆಯಾದಾಗ ಸರಳ ಬಿಂಬಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾದುದು ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ. ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೇಗೆ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ತುತ್ತೂರಿಯೋ, ಅದೇ ರೀತಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಕೂಡಾ. ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ಭೌದ್ಧಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಪರಿಕರವೂ ಹೌದು.

ನವ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದ ಕೆಲವು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಲಿ, ಅದು ಕೃತಿಯೊಂದರ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಚರ್ಚೆಯಾಗಲೀ ಅಲ್ಲ. ಮೂಲತಃ ಅದು ಕೆಲವು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬ ಹೆಸರೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಇಳಿಸುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯದು. ಆದರೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಶಬ್ದಕ್ಕಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಯೋಗಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಕೂಡಾ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಖರ ಗೊಳಿಸಿದ್ದು ವಿಮರ್ಶಕನ ನಿಲುವನ್ನು ಕೇಂದ್ರಿಕರಿಸಿದೆ ಅಷ್ಟೇ. ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಠ್ಯದ ರಚನೆಯೊಳಗೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪಠ್ಯದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೇಗೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವುದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿತೋ ಅದೇ ರೀತಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ವಿಮರ್ಶಕನು ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಬರಹವನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಕೃತಿಯ ತಂತ್ರ, ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ, ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಂದುದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ. 'ಕಾದಂಬರಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ತಂತ್ರ' 'ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ'ದಂಥಾ ಗ್ರಂಥಗಳು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ವಾಗ್ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯಗಳು ಈ ರೀತಿಯವು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ತಳಕು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಕೃತಿಯು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ತಾಂತ್ರಿಕ ಕುಶಲತೆಯು ಮಾತ್ರ. ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಜೋಡಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಜೋಡಣೆಯಿಂದ ಅದರ ಒಟ್ಟು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅಳೆಯ ಹೊರಟ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೊನೆಗೂ ತಳೆದ ನಿಲುವು

ಯಾವ ಬಗೆಯದು? ವಿಶ್ವಸುಂದರಿ ಸ್ಪರ್ಧೆಗೂ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತಳೆಯುವ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಕಲಾತ್ಮಕ ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೃತಿಯೊಂದರ ಬಾಹ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯು ಅಲ್ಲವಷ್ಟೆ?

ನವ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಬಹುತೇಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು 'ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ತಂದವು. ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಿಷ್ಠರಾದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೃತಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನಾಗಲಿ, ಕೃತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡವರಲ್ಲ. ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶಕರು ಎಂಬ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ವಿಮರ್ಶಕರು ಉಳಿದ ಯಾವ ಸಂಗತಿಯನ್ನೂ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕನು ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ವಿನಯವಂತನಾಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ವಾದವೂ ಬಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ವಿನಯವು ಇದ್ದಾಗ ನಿಜವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಧ್ಯವೇ? ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿನಯವು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ? ವಿನಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡಿ: ಇದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯಾದರೂ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಓದುಗರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯು ಎತ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ದಾನಿಯಂತೆಯೂ, ಓದುಗ ಸ್ವೀಕರಿಸುವವನಂತೆಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವಿನಯವು ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯು ರೂಪಿಸಿದ ಪದ. ಸಿರಿವಂತನ ಎದುರು ಬಡವನಿಗೆ ವಿನಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ದೇವರ ಎದುರಿಗೆ ಭಕ್ತನಿಗೆ ವಿನಯವಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿನಯಕ್ಕೆ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಯ ಕೊಡುಗೆಯಿದೆ. ವಿನಯವು ಇರುವಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯ ಅಂಶವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯವು ಇಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಸಂವಾದವಾದರೂ ಸಾಧ್ಯವೇ? ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿನಯವು ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಓದುಗರ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ.

ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಳೆದ ನಿಲುವೆಂದರೆ 'ಅಂತರ'. ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ಇದು ವಿಮರ್ಶಕನು ಯಾವ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಅಂತರವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಅಂತರವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸದ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಟ್ಟ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನೂ ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಓದುಗನಿಗೆ ಇರುವ ನಿಲುವು ಅವನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ಮಲಗೊಳಿಸಲು ಅದೇನು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅವನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ - ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು. ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಓದುವುದೆಂದರೆ, ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪೂರ್ವಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ತಾವು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಯೋಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದೆವೆ ಎಂದರೂ ಅಲ್ಲೊಂದು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಪ್ರೇರಿತವಾದ, ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿಷ್ಠವಾದ ನಿಲುವು ಇದ್ದೇ ಇತ್ತು. ಅಡಿಗರ 'ಭೂಮಿಗೀತ' ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದ ವಿಭಿನ್ನ ನಿಲುವುಗಳು; ಕುವೆಂಪು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಬಂದ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಪ್ರೇರಿತ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೇಂದ್ರವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹುಡುಕುವುದು ಈ ರೀತಿಯ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೇ?

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯವು ಪಠ್ಯದ ಒಳಗೆ ನಿರ್ಣಿತಗೊಳ್ಳುವುದು; ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅನನ್ಯತೆಯಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಮುಂತಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತನ್ನ ಪ್ರತಿವಾದವನ್ನು ಹೂಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಆದ ಮೇಲೆ ತಾನೆ - ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೇಲೆ ವಾಕರಿಕೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದು. ಇದರ ನಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರು

ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದರು. ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಹೊರಗಡೆ ಇರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಉಕ್ತಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಕ್ತಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಪಠ್ಯದ ಮೂಲಕ ಉಕ್ತಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಆಯಾ ಬರಹಗಾರರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ಬರಹಗಾರ ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನಾವು ಅರ್ಥವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃಯು ನಮ್ಮೆಲ್ಲಾ ತೀರ್ಪಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ 'ಅನ್ಯಶಿಸ್ತು' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿರುವುದು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯ ವಾಗ್ವಾದವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೇರ ಬೇರೆ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ಅನ್ವಯಗೊಳಿಸುವುದರಿಂದ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದಿಕ್ಕಿನೆಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ' ಅನ್ಯಶಿಸ್ತುಗಳ ಅನ್ವಯ' ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ 'ಅನ್ವಯ'ದ ಉಪಕರಣವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.

'ದೇಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ', 'ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ', 'ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ರಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಈಗ ಹಾಸು ಹೊಕ್ಕಾಗಿವೆ. 'ದೇಸಿ'ಯನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ಬಿಡುಗಡೆ ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ಣವಾಗಿ 'ದೇಸಿ'ಗೆ ಮರಳುವುದೆಂದರೆ ಯಾವ 'ದೇಸಿ'? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಹತ್ತಿಯ ಕಾರ್ಖಾನೆಯ ಬದಲು ಚರಕವು ಪ್ರಸ್ತುತವೇ? ಜಾಗತಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ 'ದೇಸಿ'ಯು ಯಾವ ಹಾದಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯಬಹುದು.

ಇದರೊಂದಿಗೆ 'ವಿಸ್ಮೃತಿ'ಯೆಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರಲಾಗುತ್ತಿದೆ. 'ವಿಸ್ಮೃತಿ'ಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವ ಭ್ರಮೆಯು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಜ? 'ವಿಸ್ಮೃತಿ'ಯನ್ನು ಪುನರ್ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಗತಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುವ ಈ ಕ್ರಮವು ಉದ್ದೇಶಿತವಾದುದು. 'ವಿಸ್ಮೃತಿ'ಯು ಒಂದು ಆಕರ್ಷಕ ಪರಿಭಾಷೆ. ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಆಕರ್ಷಕ ಪರಿಭಾಷೆಯು ನಮ್ಮ ಹಾದಿಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಬಲ್ಲದು. ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ, ಹೇಗೆ ಯಾವ ರೀತಿ 'ವಿಸ್ಮೃತಿ'ಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ 'ವಿಸ್ಮೃತಿ'ಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಕರು ಎದುರಿನ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈಗ ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚರ್ಚೆಯು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಓದುಗರ ಮನಸ್ಸು ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಅರ್ಥವೆಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಲ್ಲ, ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ. ಈ ರೀತಿಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಓದುಗರನ್ನು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತವೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಈ ವಾಗ್ವಾದ ಓದಿನ ಅರಾಜಕತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ನೋಡಬೇಕು

ನಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕಗಳು

1) ಶಬ್ದರೇಖೆ	(ವಿಮರ್ಶೆ)	ಕೇಶವಶರ್ಮ. ಕೆ	50/-
2) ಪಾತಿದೋಣಿ	(ಕತೆಗಳು)	ಉಮಾ ಹೆಗಡೆ	45/-
3) ಆಶಯ ಆಕೃತಿ	(ವಿಮರ್ಶೆ)	ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್.	120/-
4) ದಾಂಪತ್ಯಕ್ಕೊಂದು ಶೀಲ	(ಪ್ರಬಂಧ)	ಕೆ. ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ	30/-
5) ಪಾಪಂ ಹೇಳಿದ ಕಥೆ	(ಕಥೆ)	ರವಿ ಬೆಳಗೆರೆ	40/-
6) ಪರ್ಯಾಯ ಚಿಂತನೆ	(ಲೇಖನಗಳು)	ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು	20/-
7) ಅನಾಹತನಾದ	(ಸಂಗೀತ ಕುರಿತು)	"	30/-
8) ಒಂದು ಅನುರಾಗಕ್ಕಾಗಿ...	(ಕವನ)	ಕೆ. ಪಿ ಮೃತ್ಯುಂಜಯ	20/-
9) ಕದಳೀವನ ಕರ್ಪೂರ	(ಪರಿಸರ)	ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು	50/-
10) ಕಂಪ್ಯೂಟರ್‌ಗೊಂದು ಕನ್ನಡಿ	(ಲೇಖನಗಳು)	ಸಿ.ಪಿ. ರವಿಕುಮಾರ್	20/-
11) ಚಲ್ ಮೇರಿ ಲೂನಾ	(ಪ್ರಬಂಧಗಳು)	ಆರ್. ನಿರ್ಮಲಾ	45/-
12) ಯದುಗಿರಿಯ ಅಂಗಳದಿಂದ	(ಪುತಿನ ಕುರಿತು)	ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು	45/-
13) ಕ್ಯಾಪ್ಸೂಲಗಿತ್ತಿ	(ಲೇಖನಗಳು)	ನಾಗೇಶ ಹೆಗಡೆ	30/-
14) ಖಾಸ್ ಬಾತ್ ೯೭	(ಅಂಕಣ)	ರವಿಬೆಳಗೆರೆ	75/-
15) ಮೊದಲ ಕಟ್ಟಿನ ಗದ್ಯ	(ವಿಮರ್ಶೆ)	ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್.	70/-
16) ನಮ್ಮ ತವಕ ತಲ್ಲಣಗಳು	(ಲೇಖನಗಳು)	ಕೆ. ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ	(ಅಚ್ಚಿನಲ್ಲಿ)

ಕೇಶವ ಶರ್ಮರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತಳಹದಿಯಿದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಆಲೋಚನೆ, ಸಿದ್ಧಾಂತ ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಸ್ಥಗಿತತೆಯನ್ನು ಧಾಟುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸಹಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಗುರಿತಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಂಡನೆಯ ಕೇವಲತೆಯನ್ನು ದಾಟಿ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಶರ್ಮರ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನ್ಯ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ದಾಖಲುಪಡಿಸಿದ ಚಿಂತನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಬಿಡಬಹುದು. ಅದು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಲಯವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಹೇಳಿಕೆ ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಚಿಂತನೆಯ ನಿಶ್ಚಿತ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪರಾಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಇಲ್ಲಿಯ ಲೇಖನಗಳಿಗಿವೆ. ಇವು ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ.

ಪಿ. ಚಂದ್ರಿಕಾ.

ಅಭಿನವ
ಪ್ರಕಾಶನ

